

الأعمال المختارة

أمين الخولى

دراسات إسلامية

ينشر هذا الكتاب بمناسبة الندوة التى يعقدها
المجلس الأعلى للثقافة عن أمين الخولى فى إبريل ١٩٩٦
يضم المواد الموسوعية له فى الطبعة العربية
من دائرة المعارف الإسلامية

طبعته دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٩٦



الأعمال المختارة

أمين الخولي

دراسات إسلامية

دراسات إسلامية

ينشر هذا الكتاب بمناسبة الندوة التي يعقدها
المجلس الأعلى للثقافة عن أمين الخولي في إبريل ١٩٩٦
يضم المواد الموسوعية له في الطبعة العربية
من دائرة المعارف الإسلامية

طبعته دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

يضم هذا المجلد دراسات كتبها أمين الخولى تعليقاً على مجموعة من المواد فى دائرة المعارف الإسلامية، يسعدنا أن نقدمها بين دفتى كتاب واحد للمثقفين والطلاب بمناسبة احتفال لجنة الدراسات اللغوية والأدبية بالمجلس الأعلى للثقافة بذكرى أمين الخولى فى إبريل ١٩٩٦ باسم الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية.

إن الطبعة الأوروبية الأولى من دائرة المعارف الإسلامية ظهرت باللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية (١٩١٣ - ١٩١٤) فأصبحت فى النصف الأول من القرن العشرين المرجع الأول للدراسات الشرقية فى العالم كله، شغل بها علماء الشرق الإسلامى وأرادوا نقل موادها إلى اللغات الكبرى فى الشرق.

وهنا شرع عدد من علماء مصر فى ترجمتها إلى العربية ترجمة أمينة تنقل الفكرة منسوبة لصاحبها دون أدنى تدخل فى النص. غير أن عدداً من المواد فى الأصل الأوربى لم تكن من ناحية المنهج بالمستوى المنشود، أو صدرت عن تصوّرات مخالفة لروح الحضارة الإسلامية. وهنا وجد محررو الطبعة العربية من واجبهم كتابة مواد جديدة كاملة. وكانت مشاركة أمين الخولى بكتابة هذه المواد التى نقدمها فى هذا المجلد، مع الترجمة العربية للمواد المترجمة عن الأصل الأوربى. آثرنا أن نقدم هذه المجموعة مع تلك من أجل تكامل الرؤية والمقارنة. وهذه المواد تتناول:

١ - البلاغة ٤ - الشريعة

٢ - التفسير ٥ - الطلاق

٣ - السيرة

ومن واجبى هنا أن أعبر عن خالص الشكر وعظيم التقدير لأسرة أستاذنا الراحل يمثلها الصديق العزيز الأستاذ الدكتور أسامة أمين الخولى، فقد أسعدتنى الموافقة الكريمة على هذه الطبعة المحدودة إحتفالاً بأستاذنا وتحقيقاً لأمل عزيز لدى الباحثين وجمهور المثقفين.

والله الموفق،

رئيس مجلس الإدارة

أ. د. محمود فهمى حجازى

البلاغة

البلاغة

الشامل و مفتاح العلوم ، ثم جاء جلال الدين محمد القزويني و خطيب دمشق ، المتوفى عام ٥٧٣٩ هـ (١٣٣٨ م) فاختصره وشرحه بعنوان و تلخيص المفتاح ، الذي تدول بالشرح مراراً ، ونظمه السيوطي . وأورد مhren مقتطفات كثيرة من هذه المصنفات في كتابه *Rhetorik der Araber* وقد اعتمدنا في كتابة هذا المقال على أبحاثه (انظر كذلك *Gesch. d. arab. lit. : Brokelmann* ، ج ١ ، ص ٨٠ وما بعدها ، ص ٢٩٤ — ٢٩٦ ، ج ٢ ، ص ٢٢)

[شاده Chaade]

١ — البلاغة — في اللغة و شئ بالغ ، وأمر بالغ ، أى جيد ، ومن هنا كانت البلاغة في معنى جودة الكلام . ولعلمهم لم يهتموا بالتفريق بينها وبين الفصاحة أولاً ، كما يظهر من استعمال الجاحظ في اليان والتبيين ؛ وكما يقول أبو هلال العسكري — الصنائع : ص ٧ ، الاستانة سنة ١٣٢٠ هـ — : « وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد ، وإن اختلف أصلاهما ، لأن كل واحد منهما إنما هو الابانة عن المعنى والاظهار له . على أن اختلاف الاصيل اللغوي كان سبب تفريق بينهما ، ظل ينمو مع الزمن حتى استقر الاصطلاح التعليمي الغالب ، على أن الفصاحة توصف بها الكلية والكلام والمنتكلم ، وأنها تكون بدون البلاغة ؛ وأن البلاغة بوصف بها الكلام والمنتكلم دون الكلمة المفردة ، ولا تكون بدون الفصاحة

«البَلَاغَةُ» اسم معنى من بَلَغَ ، ومعناه لغة الوصول والانتها . وعلم البلاغة ثلاثة فروع هي : علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع ، والأول يبحث في أنواع الجمل المختلفة واستعمالها ، والثاني يُعَلِّمُ الإنسان صناعة الكلام ، والفصح ، من غير إيهام . ومباحثه التشبيه والاستعارة والكناية ، والثالث يبحث في محسنات الكلام ، ويتناول عدداً كثيراً من صور القول كالبلاغة والقلب والاستخدام

والفرع الثالث ، وهو علم البديع ، أقدم هذه العلوم وأكثرها تداولاً ، ففي عام ٢٧٤ هـ (٨٨٧ — ٨٨٨ م) أصدر الأمير عبد الله بن المعتز مصنفه « كتاب البديع » ، وضمّنه سبعة عشر نوعاً من العبارات المحسنة مما ورد في القرآن والشعر القديم وما يُعرف بالبديعيات ثم ألّفت المنظومات التي تبيّن مختلف الصور القولية إلى قرابة العصر الحديث .

وللسكاكي المتوفى عام ٦٢٣ هـ (١٢٢٦ م) أو عام ٦٢٦ هـ (١٢٢٩ م) بحث منظم في علوم البلاغة كلها في الجزء الثالث من كتابه

البلاغة

ص ١٧٩ ط الميمنية — د بل تصنع معظم
أبواب أصول الفقه من أى علم هى ؟ ومن
يتولاها ؟

...

٤ — حين امتد الفتح الإسلامى وبسطت الدولة
جناحيها من حدود الصين إلى شاطئ الأطلنطي
استغل بظلمة أخلاط من صنوف البشر ، قويت
ساجتهم إلى دراسة اللغة العربية لغة الدولة الرسمية ،
والتفوق فى أدبها ليظفروا بولاية أعمال الدولة ،
فى الكتابة التى كانت فى درجة الوزارة ، والتى هى
ناحية عملية لها أثر جدها خطير فى الحياة الأدبية
العربية وتاريخها . فكانت بيئة الكتاب دراسات
أدبية هامة ، وقيل منذ القدم أن الكتاب دهاقين
الكلام — العمد ٢ : ٨٤ ، ٨٥ ط هندية —
وصار عندهم من علم الأدب ما ليس عند غيرهم ؛
حتى قال الجاحظ : « طلبت علم الشعر عند الأسمعى
فوجدته لا يحسن إلا غريبه ، فرجعت إلى
الأخفش فوجدته لا يتقن إلا أعرابه ، فعطفت
على أبى عبيدة فوجدته لا ينقل إلا ما اتصل
بالأخبار ، وتعلق بالأيام والأنساب ؛ فلم أظفر
بما أردت إلا عند أدباء الكتاب كالحسن ابن
وهب ، ومحمد بن عبد الملك الزيات » — العمد
٢ : ٨٤ —

وهكذا بدأ بحث البيئة الكتابية فى القرآن
نفسه مبكراً ، فتحدثنا الرواية أن رجلاً فى زى
الكتاب بمجلس الفضل بن الربيع ، سأل أبا
عبيدة معمر بن المنثرى — ت ٢٠٦ هـ — عن قوله
تعالى ، « طلعها كأنه رؤوس الشياطين » ، فقال :
« إنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله ، وهذا
لم يعرف إلا » ؛ فاعتقد أبو عبيدة أن يضع كتاباً
فى القرآن فى مثل هذا وأشباهه ، وألف كتابه

وغلث الكتب المتأخرة تشير إلى إمكان
التسوية بين الكلمتين ، وإليها أميل الآن ، تقليلاً
للاقسام ، فنقول بلاغة الكلمة وبلاغة الكلام ،
كما نستطيع أن نقول : بلاغة الألفاظ ، وبلاغة
المعاني . أى جودة كل ذلك

...

٢ — علم البلاغة : جاء الإسلام العرب
بمعجزة قولية هى القرآن ، الذى تحداهم أن يأتوا
بمثله . فكان إيمان العرب إقراراً بالعجز ،
وتسليماً بأنه إن اجتمعت الإنس والجن على أن
يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان
بعضهم لبعض ظهيراً ، وبتجاذى الزمن ، ودخول
غير العرب فى الإسلام احتاج المسلمون إلى أن
يتعرفوا إعجاز القرآن ، واضطروا إلى بحث
ودراسة ذلك . فصارت معرفة البلاغة أمراً
دينياً كلامياً ، يقر حجة الله فى عقول المتكلمين ،
كما يقول عمرو بن عبيد فى القرن الثانى الهجرى
— البيان والبيان ١ : ٩٠ و ٩١ ط التجارية —
ومن هنا اشتغل علماء الكلام بأبحاث بلاغية

...

٣ — اعتمدت الحجة على القرآن كتاب
الإسلام ، فكان مصدر التشريع ، وأساس
الأخلاق وما إلى ذلك ، وفى سبيل استخراج
هذا من القرآن ، التزم أصحاب الدراسات
الدينية ، أن يعينوا أسلوب القرآن ، وطرق فهمه
ومراميه فى القول ، فكانت لعلماء أصول الفقه
مثلاً أبحاث بلاغية ، تحتل المقدمة اللغوية لعلم
الأصول . وهى مقدمة تضخمت مع الوقت حتى
صارت مسائلها من أهم ما يبحث الأصوليون .
ويشير السكاكى إلى استئثار علم أصول الفقه ،
بأبحاث على المعاني والبيان فيقول — المفتاح

البلاغة

مجاز القرآن — ابن خلكان — وفیات الاعیان ٢ : ١٣٨ ، ١٣٩ ط بولاق : —
وقد كان للكتاب مؤلفاتهم أثر واضح في حياة البلاغة ؛ فمن ابن المقفع بأدبيه ، إلى قدامة ابن جعفر بنقديه ، وابن شبيب القرشي ، صاحب كتاب معالم الكتابة ومفاهيم الإحصاء ، والشهاب الحلبي الكاتب صاحب حسن التوسل إلى صناعة التوسل ، وابن الأثير بمثله السائر ، والفاكشندي بصبح الأعشى في صناعة الإنشا . هؤلاء وغيرهم قد خدموا دراسة البلاغة العربية خدمات جليلة

...

هـ — في هذه العظمة السياسية ، وبسطة المال والنعيم . ترقى الفنون جميعاً ، وقد كان للفن القولي نصيبه من النهوض واتجه شعراء المولدين إلى الاختراع والابداع — ابن رشيق : العمدة ١ : ١٧٥ وما بعدها — وكان ذلك بأن نظر الشعراء ونقاد المتأدبين منهم ، إلى محاسن الكلام وأوجه جماله ، يلتصقونها في النثر والشعر ، ليستكثروا منها في أشعارهم وسموها (البديع) ؛ فاحتاج مثل هذا إلى درس بلاغي ، استخرجوا به هذه المحاسن ، وحاولوا ضبطها ، ووضعوا لها الألقاب ، وفيه وضع ابن المعتز الشاعر الأمير كتابه (البديع) سنة ٢٧٤هـ ، فقسم هذه الأوجه قسمين البديع ، والمحاسن ، وخص باسم البديع خمسة أبواب هي : الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد أصحاج الكلام على ما تقدمها ؛ والمذهب الكلامي ، وقد نسب تسميته هذا القسم إلى الجاحظ ، وذكر — ص ٥٨ — أنه اقتصر بالبديع على هذه الخمسة اختصاراً ، وإن لم يبين وجه ذلك ، وعرض بعد ذلك لمحاسن الكلام والشعر فقال إنها كثيرة وذكر منها اثني عشر

نوعاً ، وما ذكره من البديع والمحاسن خليط عد بعضه أخيراً من علم المعاني ، كالاتفات والاعتراض وتجاهل العارف ؛ وبعضه من علم البيان كالاستعارة ، وحسن التشبيه ، والتعريض والكناية ، وبعضها من البديع الاصطلاحي ؛ وتابعت تلك الدراسة البلاغية التي بدأها الشعراء والنقاد حتى نمت نمواً عظيماً تراه في تاريخ البديع . وظلت تشمل مختلف الأبحاث البلاغية ، التي توزعها التقسيم الأخير لعلومها .

...

٦ — وإلى جانب هذا كان من العاملين في الميدان الأدبي ، أولئك الرواة الذين وصلوا ماضى العرب بحاضرم ، وحفظوا تراث اللغة والأدب الباقي بعد ما اختلط العرب بغيرهم ، ففسدت لغتهم ، وخسروا شخصيتهم ؛
نقل هؤلاء الرواة عن البادية ، التي أرزت إليها الفصحى ، ما استطاعوا العثور به من متن اللغة وأحاديث الأدب ، واشتغلوا بتدوين ذلك ومدارسته ، فكان هؤلاء نفر من أصحاب اللغة حفظ من النحدث في استعمال الألفاظ العربية ، وخصائص الأسلوب العربي ، وما إلى ذلك من دراسة بلاغية أيضاً ، يشير إليها الجاحظ في البيان والتبيين — ٣ : ٢٤٢ ، فيقول بعد ما روى بيت الأشمب ابن رميلة

هم ساعد الدهر الذي يتقى به

وما خير كف لا تنوء بساعد

قوله : هم ساعد الدهر ، إنما هو مثل . وهذا

الذي تسميه الرواة البديع (١) . وكما يشير

(١) هذا ما يقوله الجاحظ ، لكن ابن المعتز يدهنو ربع قرن من الزمان يقول — البديع ص ٨ : « تأمل العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم » أي البديع ، ولا يدرون ما هو . ولعل الشواهد تؤيد قول الجاحظ ، كما نرى في إشارة عبد القاهر إلى عمل ابن دريد

البلاغة

لابي هلال . ونقد الشعر لقدامة بن جعفر .
— الانبائي : على رسالة الصبان في البيان ص ٣
ط بولاق — . وقبل ذلك عد أبو هلال نفسه ،
كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، أكبر وأشهر
الكتب المصنفة في علم البلاغة .

ومن هنا نقدر كيف انتهى النقد بالبلاغة
واتحدأ عندهم ، فلم يفرّدوا النقد ببحث خاص .
ولا سوا له علما .

...

٨ — مضت هذه الدراسة البلاغية . تنقلب
بها المناهج ، وتؤثر فيها البيئات ، وتأثر بالثقافة
الإسلامية العامة ، من أصيلة ودخيلة ، وقد رأينا
من قبل ، كيف اختلفت مناقشاتها ، والتقت فيها
موارد متعددة .

ومؤرخ البلاغة يجد من مذاهب هذه الدراسة
ومدارسها ما يحسن تبعه . وقد أدرك القدماء
أنفسهم وجود بلاغتين ، سموا أولاهما
« البلاغة على طريقة العجم وأهل الفلسفة » ،
وسموا الثانية « البلاغة على طريقة العرب
والبغاء » — السيوطي . حسن المحاضرة
١ : ١٥٧ ط مصر سنة ١٣٢١ هـ —

ونجد الأولى تشيع غالبا في المناطق الشرقية
من الدولة الإسلامية حيث يقطن خليط من
الفرس والترك والتتر ومن إليهم . ومن تحول
هذه الطريقة جارا لله الزخسري ، وأبو يعقوب
يوسف السكاكي ، وسعد الدين التفتازاني وغيرهم .
وتسود الثانية غالبا في المناطق الوسطى من
الدولة الإسلامية ، حيث مهد العربية الأول .
وما دأته من الأقاليم كالعراق والشام ومصر
مثلا . ومن رجال هذه الطريقة أمثال ابن سنان

عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز ٣٢٨ ط
الترقي — إلى ما نجده في كتب اللغة من ادخال
ماليس طريق نقله التشبيه في الاستعارة كما صنع
أبو بكر بن دريد في الجهرة . فانه ابتداء بابا فقال
(باب الاستعارات) الخ ، وكالذي نجده متفرقا
في كتب الامالي من هذا التناول البلاغي لأصحاب
اللغة ودارسها .

فأنت ترى في وادي الأدب العربي نهيرات
تنبع من بيئات مختلفة ، من البيئة الدينية : كلامية
وأصولية . ومن البيئة الأدبية : بيئة الكتاب .
وبيئة الشعراء ، وبيئة الرواة وأهل اللغة . وتلتقي
تلك النهيرات جميعاً في نقطة واحدة . هي معرفة
طرق إدراك جيد الكلام ، وكيف يكون التفريق
بين كلام جيد ، وآخر ردى . أو الاقتدار على
صنع كلام جيد ، قصيدة منظومة أو نثراً مرسلًا ،
وتلك هي الدراسة البلاغية التي يتبين مؤرخها
الدقيق تلك العناصر المختلفة في نشأتها وتدرجها
وتتميزها واضحة في أبوابها ومسائلها

...

٧ — بمضي الزمن تميزت الدراسات واستقرت
واتخذت كل مجموعة من قواعدها اسماً خاصاً .
ورتب العلوم مجموعات ، فكانت علوم العربية
أو العلوم الأدبية أو لاتعد ثمانية — ابن الانباري
طبقات الأدباء ص ١١٧ ط مصر سنة ١٢٩٤ هـ —
هي : النحر ، واللغة ، والتعريف ، والعروض .
والقوافي . واخبار العرب . وأنسابهم . وثامن
هذه العلوم (علم صنعة الشعر) وهو اسم مجموعة
الدراسات السابقة التي تعلم معرفة الجيد من القول
وصناعته . كذلك سميت الفنون البلاغية قديماً
صناعة الشعر ، كما سميت أحياناً نقد الشعر أو نقد
الكلام . وبعد القدماء بما ألف فيها كتاب الصناعتين

البلاغة

في تأدية المعنى المراد والاحتراز عن التعقيد المعنوي، فأتخذوا عليين جديدين هما: علم المعاني الذي يحترز به عن الخطأ في تأدية المعنى المراد؛ أي يعرف به مطابقة الكلام لمقتضى الحال أتم علم البيان الذي يحترز به عن التعقيد المعنوي. أي يعرف به إيراد المعنى الواحد بتركيب مختلفة في وضوح الدلالة عليه. واحتاجوا المعرفة بتوابع البلاغة إلى علم آخر، فجعلوا لذلك علم البديع الذي يعرف به وجوه التحسين في الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ورعاية وضوح الدلالة.

وبالطريقة المنطقية نفسها حصروا أبحاث هذه العلوم، فقالوا في المعاني: إنه ينحصر في ثمانية أبواب: لأن الكلام إما خبر أو إنشاء. والخبر لا بد له من مستند إليه ومستند واسناد. ففقدوا لذلك باب أحوال الاسناد الخبري، وباب أحوال المستند إليه وباب أحوال المستند: ثم المستند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلاً أو ما في معناه، ففقدوا باب متعلقات الفعل وكل من الاسناد والتعلق أما بقصر أو بغير قصر ففقدوا باب القصر. ثم خصوا الانشاء بباب مستقل، والجملة مع الأخرى إما معطوفة أولاً وهذا باب الفصل والوصل. والكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة أو غير زائد. وهذا باب الإيجاز والإطناب والمساواة وكذلك شرحوا وجه انحصار علم البيان في التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية، وانحصار البديع في قسمي التحسين المعنوي، والتحسين اللفظي. وفكرتهم في هذا الحصر صورة لما ساد دراسة تلك البلاغة من نزعات فلسفية، وكلامية ومنطقية، أفحمت فيها كثيراً من أبحاث لاعلاقة لها بالفرض الأدبي من البلاغة؛ وضيق دأثرها الفنية، وأفاضت عليها جموداً وجفافاً أعجزها

لخفاجي صاحب كتاب سر الفصاحة. وابن الأنير والسبكي المصري وغيرهم

ولكل مدرسة كتبها ورجالها بما يتسع لمؤرخ البلاغة مجال تتبعه ولخصه وبلاغة العجم وأهل الفلسفة هي التي اشتهرت، ولا يزال طابعها هو الظاهر، والمتبادر اليوم حينما تطلق كلمة البلاغة ...

٩ - ازداد تنسب علوم الأدب أو علوم العربية. فوصلت إلى اثني عشر علماً، لوحظت في ترتيبها اعتبارات خاصة. فقسمت مثلاً إلى أصول وفروع. ثم قسمت الأصول قسمين: ما يبحث في المفردات، وما يبحث في المركبات. وقسم ما يبحث في المركبات قسمين: ما يبحث في الموزون منها فقط، وما يبحث في المركبات مطلقاً موزونة ومشورة. وتحت هذا نجد العلوم التي استقر الأمر أخيراً على اعتبارها علوم البلاغة وورفت عندها جهود بلاغة الأعجام المتفلسفة وهي: علم المعاني، وعلم البيان. ويتبعهما البديع. هنا يلتزم التفريق بين الفصاحة والبلاغة على ما أشرت إليه أولاً. ويشتهر تعريف البلاغة بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته. ويبيّنون وجه انحصار دراسة البلاغة في هذه العلوم على طريقته المنطقية بأن: البلاغة في الكلام مرجعها إلى أمرين: الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، وتمييز الكلام الفصيح من غيره. والثاني منهما وهو تمييز للفصيح، منه ما يبين في علم متن اللغة أو علم الصرف، أو النحو، ومنه ما يدرك بالحس. ثم منه ما ليس كذلك، وهو التعقيد المعنوي؛ لا يعرف بشيء من العلوم ولا يعرف بالحس. فيبقى شيئاً يحتاجان إلى علم يتولى البحث عنهما، وهما: الاحتراز عن الخطأ

البلاغة

وعرضها ، فذلك أمر قريب المنال حين تصدق
النية في طلبه

وأما الفرض البعيد من التجديد في علوم
الادب أو علوم العربية ، فهو أن تكون هذه
الدراسات الأدبية مادة من مواد النهوض الاجتماعي
تتصل بمشاعر الأمة ، وترضى كرامتها الشخصية
وتسائر حاجتها الفنية المتجددة . فتكون اللغة في
مصر مثلاً لغة الحياة في ألوانها المختلفة ، وأداة
التفاهم المرصية في البيت والمعمل . والجامعة
والمرح ، والسوق ، والنادى وما إلى ذلك . فلا
يعيش الناس بلغة ، ويتعلمون لغة أخرى . ولا يفكر
الناس بلغة ويدونون أفكارهم بغيرها ؛ ولا يتعاملون
بلغة ، ويشعرون وينثرون ويمثلون ويخطبون
بغيرها ؛ ولا تكون اللغة سبياً في فرض نظام
من الطبقات على الأمة بحيث يتسع البعد بين خاصة
الأمة وعامة في اللغة المتفاهم بها .

ولا يتحقق هذا الفرض إلا بتغيير قد يس
— أو لا بد أن يس — الأصول والأسس
البعيدة ؛ ويدخله الزم والجهد حتى تصير اللغة
ناحية من كيان الأمة ، وجانباً من وجودها
العملي ، ولا تفتقر اللغة في حال عنها في أخرى
إلا بقدر ما تتطلب الأناقة الفنية والعمل الأدبي
وهذا المطلب شاق غير يسير في جوانب
مختلفة من العلوم العربية ؛ إلا أنه أقل مشقة
في البلاغة ، ودرسها ؛ لمرونة في فطرتها ؛ وقابلية
في منهجها الذي يعتمد على الذوق والوجدان ؛
ويصل أبحاثها بالفن والجمال مهما أخفت ذلك
اتجاهات خاطئة ، وأعمال مؤتة . ثم إلى هذا كله
أمر آخر ، يضيق الخلف ، ويوفر المسادة بين
الواقفين والسايرين ؛ هو أن الأقدمين أنفسهم قد
طرحوا أن البلاغة من العلوم التي لم تنتهج دراستها

عن أن ترك أثرها إدياً في ذوق دارسها ؛ وقصر
غايها على مسألة دينية بينما هي مسألة الإعجاز
حتى صار من تعاريف البلاغة : أنها علم يمكن
معه الوقوف على معرفة أحوال الإعجاز —
يحيي العلوى . الطراز ١ : ١٣ ط مصر —
واتبعت في دراستها الطريقة التقليدية ،
فاتخذ لها المتن المورجس المركز ، يفسره الشرح ؛
وتعلق عليه الحاشية ، ويتبعها التقرير ، في مناقشات
لفظية مردها إلى علوم مختلفة ، تبعد عن الأدب
والذوق وما إلى ذلك كلما زاد عمقها وغوصها في
تقدير متاولها

...

١٠ - البلاغة اليوم — : في الشرق —
ولا سيما مصر — حركات تجديدية بلا مراء .
ومن هذه الحركات الموقف الرشيد ، ومنها طائش
غير مسدد . ودون أن ننس تفصيل ذلك في
الحياة الأدبية بمحاسة وما يتناولها من تجديد ؛
ومع اجتناب ما يضيع الجهد ويثير الخلاف حول
هذه المحاولات ؛ نقول : —

إن التجديد الأدبي يرى إلى غرضين :
قريب ، وبعيد

فالفرض القريب : هو تسهيل دراسة المواد
الأدبية ؛ وتوفير ما يبذل فيها من جهد ووقت ؛
مع تحقيق المطلوب من دراستها تحقيقاً علمياً ؛
بحيث يمكن كل دارس لها أن يظفر في وقت
مناسب وبجهد محتمل بما يستطيع معه استعمال
اللغة في حياته ، ذلك الاستعمال الذي يتطلب من
أجله اللغات .

وهذا الفرض يحققه المنهج الصالح . والكتاب
المنظم . والمعلم الكفء ؛ وإن استلزم تغييراً في
ترتيب مسائل هذه العلوم ، أو طريق تناولها

البلاغة

وفيا نبغى من تغيير وراء ذلك ننتفع بما
قرروا من عدم نضج البلاغة ؛ لنقرر ما يلي :

٣ - قد وضع القدماء هذه البلاغة في قسم
المركبات من العلوم الأدبية ؛ وقصروها على دراسة
الجملة وأجزائها لحسب ؛ لا ترى من أبحاثها شيئا
يزيد على ذلك ؛ وقدموا مقدمة عامة للفصاحة
وبلاغة ذكروا فيها شيئا عن فصاحة الكلمة
المفردة . . والعمل الأدبي ليس في الجملة وجزئها
لا غير ، فلك لا تعطى إلا معنى أدبيا جزئيا
وراء ذلك الفقرة المنشورة ، والقطعة المنظومة
تألف من جمل عدة ومعاني جزئية مختلفة ، ثم
وراء ذلك كله العمل الأدبي الكامل ، قصيدة أو مقالة
أو رسالة أو خطبة ، يحتاج ذلك كله إلى النظر
البلاغي ؛ ثم اللفظة المفردة لا يكتفى في درسها
البلاغي هذا القدر اليسير الذى ألموا به .

وعلى هذا نبدأ البحث البلاغى المستوفى من
اللفظة المفردة ؛ ولا نحدد بالجملة ، بل نمده إلى
الفقرة ، والعمل الفنى الكامل ؛ فبحث فيها
الأسلوب واختلافه ، وأوجه تفاوته ومزايا
أنواعه المختلفة ؛ وننظر النظرة الشاملة الجامعة في
الأثر الأدبي كله .

٤ - قصر القدماء البحث البلاغى على الألفاظ
من حيث أدائها للمعاني الجزئية بالجملة الواحدة
أو الجمل المتصلة في معنى واحد ؛ ولم يجاوزوا ذلك ؛
فعلم المعانى ؛ تعرف به أحوال اللفظ العربى
من حيث مطابقتها لمقتضى الحال ؛ وعلم البيان
يعرف به إيراد المعنى الواحد بتركيب مختلفة ؛
والمعنى هو تشبيه أو مجاز أو استعارة أو كناية لا غير .
{ أما المعانى الأدبية ، والأعراض الفنية التى
هى روح الفن القولى ومظهر عظمته الأدبية ،
وأثر ثقافته وشخصيته ؛ فلم ينظروا فيها .

وإذا كان الأمر كذلك فأنى أرى أن نعد
رأساً إلى تحقيق الغرض البعيد في تجديد البلاغة
العربية تجديد بدأ بمس الأصول والأسس فيغيرها ،
وينقى فيها ويثبت ؛ ونخالف مقررات كبرى
- وبخاصة في البلاغة المتفلسفة - ونضيف
إضافات جديدة ، حتى نصل البلاغة بالحياة ،
ونمكنها من التأثير الصالح فيها ، وإذا تم ذلك
كان تسهيل الدرس أمراً هيناً يسير التحقيق ؛
فلنا إذ ذاك أن نؤلف من الكتب ما نشاء ، ونعرض
الموضوعات ، وتتناول المسائل كما نشاء ، بعد
ما استطننا التحكم في الأصول الكبرى .

{ على أنى حينما أحاول ذلك ، أنتفع أولاً بكل
ما يستطيع الانتفاع به من القديم ، وأنجنب الاندفاع
المضيق للجهد والوقت ، والمفرق للقوى في غير
ضرورة ؛ وأثر اتباعا هذه الخطة أن أقدم بيان
ما يستجيب له التراث القديم من هذا التغيير ؛

١ - فن حيث وصل البلاغة بالحياة الأدبية ،
وجعلنا دراسة ذات جدوى عملية ، يكتفى أن نأخذ
برأى القدماء حينما كان أبوهلال العسكري يقول :
إن صاحب العربية يستطيع بعلم البلاغة أن يفرق
بين كلام جيد وآخر ردى ، ولفظ حسن وآخر
قبيح ؛ كما يستطيع أن يصنع قصيدة وينشئ رسالة .
وهذا تحكم حاجة الحياة الأدبية ؛ وينتفع بكل
ما يجد في تلك الحياة من نافع ؛ وتخدم الفنون
القولية الرائجة .

٢ - ومن حيث إخضاع البلاغة للنهج الأدبي
الفنى في الدراسة ، يكتفى أن يحيى رسوم المدرسة
الأدبية الأولى وآثارها وكتبها . وبهذا نحتكم إلى
كل ما فى دراسة الفنون من أساليب مجربة ومناهج
مستحدثة ؛ ونهمل بناتنا تلك الدراسة الفلسفية
المستعجبة .

البلاغة

الحياة الجادة : وبذلك :

٦ — نضم إلى البلاغة مقدمة فنية ؛ نعرف الدارس فيها بمعنى الفن ، وطبيعته ، ونشأته . وغايته . وأقسامه ؛ متحررين في ذلك بيان الفن القولي بخاصة ؛ ثم .

٧ — نضم إلى تلك البلاغة مقدمة نفسية . لا بد منها ما دام شأن الفن الأدبي ما أسلفنا ؛ وما دمنا نريد وصل البلاغة بالحياة . فنعرف الدارس بالقوى الانسانية ذات الأثر في حياته الأدبية كالوجدان والذوق ؛ والخيال ؛ ونزيد فهمه للاعتبارات التي أجعلها القدامى تحت كلمة « مقتضى الحال » ، وذكرنا منها في أسباب الخذف والذكر والتقديم والتأخير اعتبارات نفسية محضة كما تلم المقدمة النفسية بدراسة أمهات العواطف الانسانية التي هي مادة المعاني الادبية ؛ ومثار الفنون القولية نثرا وشعرا ؛ وهي في الجملة دنيا الأدب والفنون كلها .

تلك معالم التجديد البلاغي في اجمال ؛ وبعض الأهداف التي أجاهد من أجلها في كتيبة كلية الآداب بجامعة فؤاد الاول ؛ وإن فسح الله في الأجل كل كتاب « فن القول » ؛ مثلاً مبتداً للدراسة البلاغية على تلك الأصول ؛ ثم بماؤنت في إكمالها وإقرارها الجهود المتصلة في نهضة مصر والشرق .

المصادر — فوق ما في صلب المادة — الحولى

(١) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ؛ بحث في صحيفة الجامعة المصرية سنة ١٩٣١ .

(٢) البلاغة وعلم النفس بحث في مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٩
نُحِجْ نَصْر في تاريخ البلاغة بحث في مجلة « نخبية الآداب »
حينئذ ١٩٣٤ .

(٣) من تاريخ البلاغة ، محاضرات في كلية الآداب .

أمين المصطفى

ولا بد أن نفرد المعاني بالبحث المستقل بعد بحث الالفاظ ، مفردة وجملا وقرأ .. فنعلم الدارس كيف يوجد هذه المعاني ، وكيف يصححها وكيف يرتبها ، ويعرضها ؛ وما إلى ذلك

٥ — وإذا اتسع البحث البلاغي فشمّل مع الالفاظ المعاني جزئية وكلية ، وشمل مع الجملة اللفظة المفردة ، ثم جاوزهما إلى الفقر والقطع الأدبية والأساليب ، فقد صار التقسيم القديم للبلاغة إلى المعاني والبيان والبديع لا أساس له ولا غناء فيه ؛ ولزم أن يوضع التقسيم على أساس غير الأول ؛ كأن تقتصر على كلمة « البلاغة » ، وصفا لجمال الكلمة والكلام ، ونوفر كلمة الفصاحة ؛ ونقسم الدرس إلى بلاغة الالفاظ وبلاغة المعاني ؛ وفي بلاغة الالفاظ نبحت عنها من حيث أن تلك الالفاظ أصوات ذات جرس . ثم من حيث هي دوال على المعاني مفهومة لها ؛ ونبحث ذلك في المفرد ؛ والجملة والفقرة ؛ والقطعة ؛ ونقسم المعاني بما يناسبها حتى ننتهي بها إلى دراسة فنون القول الأدبي المنظوم والمنثور فناً ، وما به قوام كل فن وحسنه ؛ متخططين الفنون القديمة من المقامة والرسالة والخطبة إلى الفنون الحديثة من المقالة والقصة على اختلاف أنواعها ؛

وحين نستبعد ما حشدته طريقة المعجم وأهل الفلسفة في البلاغة من مقدمات منطقية ، واستطرادات فلسفية مختلفة ؛ نضم إلى البلاغة مقدمات جديدة لا بد منها لدراسة فنية تقوم على الاحساس بالجمال ، والتعبير عنه ؛ دراسة تتصل بالحياة وتحدث عن خلجات النفوس وأسرار القلوب ؛ وتسعد آمال الجماعة وأمانها ، وتغنى نصرها ، وتغذى طموحها كما هو شأن الفن الصحيح في

التفسير

« التفسير » والجمع تفاسير والفعل قُسر :
 يطلق على الشروح التي تكتب على المؤلفات العلمية
 والفلسفية ، وهو يرادف الشرح ، ويطلق على
 الشروح اليونانية والعربية على مؤلفات أرسطو ،
 ونذكر فيما يلي أمثلة على ذلك مستقاة من كتاب ابن
 القفطي المسمى «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» وتاريخ
 الفلاسفة » : تفسير بئس الرومي لكتاب المحسني
 وتفسيره للمقالة العاشرة من كتاب إقليدس ، وتفسير
 أبي الوفاء البوزجاني المنجم المشهور لكتابي ديوفانتس
 Diophantes والخوارزمي في الجبر : وكتب محمد
 ابن زكريا الرازي الطيب المشهور تفسيراً لكتاب
 فلوطرخس Plutarch في تفسير كتاب طليائس
 لإفلاطون ، ويعرف كتابه باسم « تفسير التفسير »
 وبرز حنين بن إسحاق ، الطيب النصراني ، في
 الترجمة والتفسير : وشرحت معظم التواليف
 المشهورة في العلوم اليونانية وكذلك بعض الكتب
 التي صُنفت في العلوم العربية؛ وقد ترجمت هذه الشروح
 أو كتبت باللغة العربية .

التفسير

بعد الهجرة كان حجة في التفسير ، وقد نسبوا إليه تفسيراً (محفوظ بالمكتبة الحسينية بإستانبول) ، وتساءل النقاد المحدثون (كغولدزبير ولامانس وغيرهما) عن قيمة الأحاديث الواردة في هذه الكتب الجامعة ، ولم يصابوا بعد إلى رأى يعززها كثيراً . والظاهر أن كثيراً من هذه الأحاديث موضوع إما لتقرير مسألة شرعية وإما لأغراض كلامية وإما لمجرد التوفيق ، بل قد يكون لمحض اللهو والتسليم . ويذهب النقاد المحدثون إلى أنه لا أمل في العثور في هذه التفسيرات على أخبار صحيحة عن أسباب نزول القرآن وإذاعته في الناس .

فللتفسير إذن شأنها في الإحاطة بدقائق الشريعة والدين وفي القصص وقته اللثة .

وفي أيامنا هذه حاول عالم مصرى هو الشيخ طنطاوى [جوهري] أن يجدد دراسة التفسير ، وقد نشر تفسيراً فيه كثير من الآراء المأخوذة عن الفلسفة والعلم الحديث .

المصادر :

- (١) انظر فهرس الكتب والمخطوطات العربية تحت كلمة تفسير (٢) Goldzither : *Al-Ismudunwa Studien* ، حال سنة ١٨٩٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ (٣) الكاتب نفسه : *Die Richtigungen der Islamischen Koranauslegung* ، لندن سنة ١٩٢٠ ، القهرس (٤) Carra de Vaux : *Les Penseurs de l'Islam* ج ٣ ، باريس سنة ١٩٢٣ ، فصل ١١ ،

[كارآ ده فو Carra de Vaux]

وفي الإسلام تدل كلمة تفسير على تفسير القرآن بصفة خاصة وعلى علم التفسير نفسه الذى يعرف باسم « علم القرآن والتفسير » وهو فرع خاص هام من علم الحديث يعلم في المدارس والجامعات ، وهناك تفسير عامة للقرآن لم تكتب على النسق المألوف ، على أن غالبها متصل السياق بشرح النص على نظام واحد فقرة فقرة بل كلمة كلمة أحياناً . وهى كثيرة أشهرها تفسير الطبرى والزمخشري والبيضاوى ، والطبرى هو المؤرخ العظيم المتوفى عام ٨٣١٠ هـ ويشمل تفسيره المطول كثيراً من الأحاديث المسندة الصحيحة .

أما الزمخشري المتوفى عام ٥٣٨ هـ فقد كان فطنا حاد الذكاء صاحب خلق مرهف الحس وفقها في اللغة :

وتفسيره « الكشف » مكانة كبرى ، وقد شرحه بعض أفاضل الفقهاء مثل التفنازاني المتوفى عام ٧٩٢ هـ ، والسيد الشريف الجرجاني المتوفى عام ٨١٦ هـ ، وتفسير البيضاوى أشهر التفسيرات ، وهو الذى يقرأ في المدارس ، ويحدد مذاهب أهل النقي من المسلمين في تفسير القرآن . وقد علق الكثيرون على هذا التفسير . ونذكر من التفسيرات الأخرى : تفسير فخر الدين الرازى المتوفى عام ٦٠٦ هـ ويعرف باسم التفسير الكبير ، وتفسير إسماعيل حقي البروسوى المتوفى عام ١١٢٧ ، وله مقام كبير عند الترك : وأكثر هؤلاء العلماء من فارس .

وعلم التفسير قديم قد يرجع تاريخه إلى صدر الإسلام ، ويروى أن ابن عباس المتوفى عام ٦٨

التفسير

تعليق على مادة « تفسير »

ما يسوقونه من بيان لهذا الاعتبار الضابط لأنواع
العلوم الشرعية (١) .

ويعرضون في هذا المقام للذكر التأويل ، وأنه
هو والتفسير بمعنى واحد ، أو أن التفسير أعم من
التأويل ، أو غير ذلك مما لا تطيل القول فيه . . .
وأحسب أن منشأ هذا كله هو استعمال القرآن لكلمة
التأويل ، ثم ذهب الأصوليين إلى اصطلاح خاص
فيها ، مع شيوع الكلمة على ألسنة المتكلمين من
أصحاب المقالات والمذاهب . . . ولعل من خير
ما يجرى به معنى كلمة « تأويل » ما ذكره الراغب
الإصفياني مروياً عن ابن عباس ، في رسالته
« مقدمة التفسير » التي طبعت ملحقة بكتاب نثره
القرآن عن المطاعن (٢) ، ثم تولى ابن تيمية تفصيل
هذا الموجز وإيضاحه في رسالته « الإكمال في المنشأ به
والتأويل » (٣) وإن كنت لم أره يشير إلى ما ساقه
الراغب الإصفياني من معاني التأويل ، مع أنه أصل
فكرته ولها .

ب - نشأته :

يرى ابن خلدون أول كلامه عن التفسير في
المقدمة ، « أن القرآن أنزل بلفظ العرب ، وعلى
أساليب بلاغتهم ، فكانوا أكاهم يفهمونه ، ويعلمون
معانيه في مفرداته وتركيبه » ، والقول بأنهم كلهم
يفهمونه فيه تعميم واسع ، لم يطعن إليه الأقدمون

(١) الدد النضيد من مجموعة العايد لشيخ الاسلام
أحمد بن يحيى بن العفيد الهروي طبعة التقدم سنة ١٣٢٢ هـ ،
ص ٢ .

(٢) رسالة الراغب ، الطبعة الارمنية سنة ١٢٢٦ هـ ، ص ٤٢ .

(٣) هذه الرسالة مطبوعة من الجزء الثاني من مجموعة
الرسائل الكبرى لابن تيمية - الطبعة الشرقية سنة ١٢٢٢ هـ .

١ - تلتقى مادتا - ف س ر ، س ف ر - في
معنى الكشف ، ثم نرى السفر الكشف المادى
والظاهر ، والفسر الكشف المعنوى والباطن ،
والتفصيل منه - التفسير - كشف المعنى وإبائه .
ويقدر الأقدمون أن مثل هذه المعارف ، في
اللغة والتفسير والحديث ، ليست علوماً بالمعنى
المعروف في العلوم العقلية ، فيرى بعضهم ألا يتكلف
للتفسير حداً ولا بيان موضوع ومسائل ، لأنه
ليس قواعد وملكات ناشئة عن مزاولة القواعد ،
كغيره من العلوم التي استطاعت أن تشبه العلوم
العقلية ، فيكتفى في إيضاح التفسير بأنه : بيان كلام
الله : أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها : (١)
ومنهم من يتكلف له التعريف فيذكر في ذلك ما
يشمل غير التفسير من العلوم ، كعلم القراءات ، كما
يشمل أقداراً من علوم أخرى يحتاج إليها في فهم
القرآن ، كاللغة ، والصرف ، والنحو ، والبيان . . .
والمسالك الأول أسلم ، وأبعد عن الإطالة بما ليس
وراءه كبير جدوى .

والتفسير أحد العلوم - أو الدراسات - الشرعية
التي حاول الأولون ضبطها باعتبار ما كعادتهم ،
فقالوا : إنها إما مدونة لبيان لفظ القرآن ، وهو
علم القراءة ، وإما مدونة لبيان السنة النبوية لفظاً
وإستاداً ، وهو الحديث ، وعلم أصوله ، وإما مدونة
لإظهار ما قصد بالقرآن وهو التفسير . . . إلى آخر

(١) المبادئ النصيرية طبعة الخيرية سنة ١٢٢٠ هـ

التفسير

أنفسهم ، فهذا ابن قتيبة ، قبل ابن خلدون ببضعة من القرون ، يقول في رسالته المسائل والأجوبة (ص ٨) : « إن العرب لا تستوى في المعرفة بجميع ما في القرآن ، من الغريب والمتشابه ، بل إن بعضها يفضل في ذلك على بعض » : وأحسب ابن خلدون قد شعر بذلك فيما أورده بعد عبارته السابقة بأسطر ، فلتكر أن في القرآن نواحى للحاجة إلى البيان ، وقال : كان النبي - ص - يبين المحمل ، ويميز الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه ، فعرفوه ، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه ، وتلك الأمور وغيرها من مواضع الحاجة إلى الإبانة ، قد أحوجت - منذ أول العهد الإسلامي - إلى بيان القرآن وتفسيره .

ولعل الروعة الدينية لهذا العهد ، والمستوى العقل لأهله ، وتحديد حاجات حياتهم العملية ، ثم شعورهم - مع هذا - بأن التفسير شهادة على الله بأنه عني باللفظ ، كل أولئك جعلهم لا يقولون في تفسير القرآن إلا التوقيفى الذى نقل إليهم ، وروى عن صاحب الرسالة عليه السلام ، فكان أول ما ظهر من التفسير ، تفسير الرواية ، أو التفسير الأثرى . وكان رجال الحديث والرواية هم أصحاب الشأن الأول في هذا ، فرأينا أصحاب مبادئ العلوم ، حين ينسبون - على عادتهم - وضع كل علم لشخص بعينه ، يعلون واضع التفسير - بمعنى جامعه لا مدونه - الإمام مالك بن أنس (١) ، الأصمعى إمام دار الهجرة .

اشتهر برواية التفسير نفر من الصحابة رضى الله عنهم ، ويجمع من هذه الرواية تفسير منسوب لابن عباس - رضى الله عنه - هو الذى طبع باسمه « تنوير المقياس من تفسير ابن عباس » ، للفيروز ابادى

(١) المبادئ التفسيرية ، ص ٥٦ ، ٥٧

التفسير

أطول منه ولا أشيع ؛ ومع ذلك فإن وجد من قال :
رضوه في التفسير ؛ فقد وجد من قال : أجمعوا على
ترك حديثه ؛ وليس بثقة ولا يكتب حديثه ؛ واتهم
جماعة بالوضع (١) .. ومحمد بن مروان السدي
الصغير ، الذي يروى عن ابن الكاكي السابق ،
قالوا : إنه يضع الحديث ، وذهب الحديث من روى ؛
وإذا كانت رواية هذا السدي الصغير عن الكاكي عن
أبي صالح عن ابن عباس فهي سلسلة الكذب (٢) ؛
ثم مقاتل بن سليمان الأزدی الخراساني المتوفى عام
١٥٠ - وهو المفسر الذي قالوا إن الناس عبال عليه
في التفسير ، وتنسب هذه الكلمة عنه إلى الشافعي
نفسه ، ومع ذلك نراه يقولون : إنه يروى عن
مجاهد ولم يسمع من مجاهد شيئاً ، ويروى عن
الضحالة ، ولم يسمع منه شيئاً ، فقد مات الضحالة
قبل أن يولد مقاتل بأربع سنين ، ويكذبونه ،
ويضعفه من يستحسن تفسيره ، ويقول : ما أحسن
تفسيره لو كان ثقة ؛ وينقاون أنه كان يأخذ عن
اليهود علم الكتاب (٣) . وأخيراً هذا أبو خالد عبد
عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج - وهو من أوائل
من دونوا الحديث - قد رويت عنه أجزاء كبار في
التفسير ، ومع ذلك لاحظ النقاد أن ابن جريج في
التفسير لم يقصد الصحة ، وإنما روى ما ذكر في كل
آية من الصحيح والسقيم ؛

صاحب القاموس المحط ؛ وحسينا في التعقيب على
هذا ما يروى منسوباً إلى الإمام الشافعي - رحمه -
من قوله : لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا
شبيه بمائة حديث (١) مع أن هذا التنوير المنسوب
إليه مطبوع في نحو أربع مائة صفحة من القطع العادي .

وأكثر ناس من التابعين رواية التفسير ؛ وتردد
ذكر أسماء منهم ، كانت أحكام نقاد الرواية من
القدائ عليهم ليست بذلك ؛ فالضحالك بن مزاحم
الحلالي المتوفى عام ١٠٢ أو ١٠٥ هـ - وإن وثقه
نفر ، قد قالوا إنه روى عن ابن عباس ، ولم يلقه
فطريقه عنه منقطعة ؛ وقالوا : في جميع ما روى
نظر ، إنما اشتهر بالتفسير (٢) . وفي هذه العبارة
الأخيرة ؛ إنما اشتهر بالتفسير ؛ ما يدل على درجة
تقديرهم لرواية التفسير ؛ وعطية بن سعد العوفي
المتوفى عام ١١١ - الذي يروى عن ابن عباس ،
قد ضعفوه (٣) . وإساعيل بن عبد الرحمن السدي
الكبير ؛ وإن وجد من قبله ، قد قالوا إنه ضعيف
وكذاب شتام (٤) . والتفسير الذي جمعه قد رواه
أسباط بن نصر ، وأساط هذا لم يتفقوا عليه ،
وقال النسائي : ليس بالقوي (٥) .. ومحمد بن السائب
الكاكي المتوفى عام ١٤٦ هـ - وهو أحد الطرق عن
ابن عباس ؛ مشهور بالتفسير ، وليس لأحد تفسير

وهكذا نجد غير قليل من النقد التفصيلي لرواة
التفسير النقل ؛ كما نجد النقد الإجمالي لهذه المرويات

(١) فدرات الذهب لابن العماد ج ١ ، وخلاصة ذهب
الكامل في أسماء الرجال ص ١٥٠ طبعة الخيرية سنة ١٣٢٣ هـ ،
والإقنان ج ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٢) الإقنان : الموضع السابق ؛ والتلخيص ص ١٣٦ ،
والفدرات ج ١ .

(٣) التلخيص وهاشمه ص ٢٠ .

(٤) الإقنان الموضع السابق ؛ والتلخيص ص ٢٢ .

(٥) الإقنان الموضع السابق - والتلخيص وهاشمه ص ٢٨٧ .

(١) التلخيص ص ٢٠٦ - والإقنان في الموضع السابق ٥

(٢) الإقنان : الموضع السابق - والتلخيص وهاشمه

ص ٢٣١ .

(٣) الإقنان : الموضع السابق ٥

التفسير

أهلها ما ألفت من خبر أو قصص ديفي ، وكل أولئك قد تردد على آذان قارئ القرآن ومتفهميه ، قبلما خرجوا إلى ما حول جزيرتهم شرقاً وغرباً فاتحين ، ثم ملأ آذانهم حين خالطوا أصحاب تلك البلاد التي نزلوها وعاشوا بها وإن كان الذي اشتهر من ذلك هو اليهودي ، لكثرة أهله ، وظهور أمرهم فدعت تلك التزييدات التي اتصلت بمرويات التفسير الثقلي باسم « الإسرايليات » ،

وابن خلدون في مقدمته يذكر من أسباب الاستكثار من هذه المرويات ، اعتبارات اجتماعية ، ودينية أغرت المسلمين بهذا الأخذ والنقل ، الذي اتسعت له كتب التفسير المروى فاشتملت على الفث والسمين ، والمقبول والمردود ، فبعد ابن خلدون من الاعتبارات الاجتماعية ، غلبة البداوة والأمية على العرب ، وتشوقهم لمعرفة ما تشوق إليه النفوس البشرية ، في أسباب المكولات ، وبده الخليفة ، وأسرار الوجود ، وهم إنما يسألون في ذلك أهل الكتاب قباهم : ثم يذكر من الاعتبارات الدينية التي سوغت عنده هذا التلقى الكثير لمثل تلك المرويات في تساهل ، وعدم الحر للصحة ، أن مثل هذه المقولات ليست بما يرجع إلى الأحكام ، فيتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل ، فتساهل المفسرون في مثل ذلك ، وملتوا

كتبهم بمقولات عن عامة أهل التوراة الذين كانوا بين العرب ، وكانوا بساة مثلهم ، لا يعرفون من ذلك

فالإمام أحمد بن حنبل ، له الكلمة المعروفة : « ثلاثة ليس لها أصل : التفسير والملاحم والمغازي » أي ليس لها إسناد لأن الغالب عليها المراسيل^(١) . ويقول ابن تيمية بعد ذكر وضع الحديث والأدلة القاطعة على كذبه : « وفي التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة » كما يقول « والموضوعات في كتب التفسير كثيرة »^(٢) .

وهكذا لم يعتمد النقل التفسيري على أساس من الثقة وطيد ، كما سمعت من النقاد الأقدمين منذ الدهر الأول . فلذا تساهل النقاد المحدثون عن قيمة الأحاديث الواردة في هذه الكتب الجامعة ، ولم يصلوا بعد إلى رأي يعززها كثيراً كما يقول كازا دي فر ، فإن هؤلاء النقاد المحدثين لم يجيئوا بجديد في هذا على ما نرى ، إذ أن الاتهام قديم .

وقد كان من وراء ذلك أن تأثرت تلك المقولات بكل ما في البيئة الإسلامية من متناقل القصص الديني ، محمولا إليها من مختلف الأنحاء ، فقد كان اليهود في ماضيهم الطويل قد شرقوا راحلين من مصر ومعهم من آثار حياتهم فيها ما معهم . ثم أبعدوا مشرقين إلى بابل في أسرهم . ثم عادوا إلى موطنهم وقد حملوا من أقصى المشرق في بابل . وبعيد المغرب في مصر ما حملوا ، وجاء البيئة العربية الإسلامية من كل هذا المزيج ما جاء إلى جانب ما بعث إليها الديانات الأخرى التي دخلت تلك الجزيرة ، وألفت إلى

(١) ابن تيمية - مقدمه في أصول التفسير - ص ١١ ط دمشق .

(٢) العدد السابق ص ١٩ .

التفسير

إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ؛ ولا تعلق لها
بالأحكام الشرعية التي يحتاط لها (١) ٥

وسواء أكانت هذه هي كل ما هباً لذلك من
الأسباب ، أو كان وراءها أسباب أخرى ، في حياة
الرواية ، وحياة العقيدة ، وضرورة تأثرها بما
حولها ؛ فقد اتسعت على كل حال نقول التفسير ،
لمثل هذه المرويات التي يبين البحث أنها شملت مزيجاً
متنوعاً من خلفات الأديان المختلفة ، التي ترامت
إلى علم العرب ٥

٥ ٥ ٥

ونعود إلى ما نحن بصدد ههنا أولاً ؛ وهو
التفسير النقل ، الذي كان أول أصناف التفسير نشأة ،
فقد جعلت تنقله الطبقات شفاهاً ، ثم تدويناً
تدريجياً ، حتى أفردت له المؤلفات الخاصة ، واستمر
ذلك ، إلى أن تغيرت وجهات الحياة ، وظهر
تفسير جانب العقل فيه أثر من جانب النقل ، عني
المؤلفون به ، وإن بقي في كتبهم أثر من الروايات
المنقولة ، يرجعون إليه بين الفينة والفينة ، حتى فترت
العناية عن أفراد التفسير المأثور بالتأليف المستقل ٥

وقد ندعى أشياخ الأزهر اليوم إلى تجريد
كتب التفسير من هذه الإسرائيليات ، وهو أمر
يسير الخطر ؛ ولعل الأجدى من هذا التجريد أن تنقد
هذه المجموعة المركومة من التفسير النقل ، على هدى
قواعد القوم في نقد الرواية متناً وسنداً ، ليستبعد منها
هذا الكثير الذي لا يستحق البقاء ، ويستريح
الناظرون في الكتاب الكريم من الاتصال به ، إذا
ما حاولوا تفهم آية ، فلا يقفون عند شيء لا
أساس له ٥

وأكبر الظن أن هذا الحكم لا يقوم على فحص
شخص ، فابن جرير رحمه الله ، لم يسلم من الرواية عن
أولئك الذين قدمنا آراء نقاد الرجال فيهم ؛ وقد
لوحظ عليه مثلاً ، أنه يورد الكثير من طريق السدي
وهو ما لم يورد منه ابن أبي حاتم شيئاً ، حين التزم

وأما هذه الإسرائيليات ، كما سموها ، فعلى
الأشياخ أمامها واجب آخر في تاريخ الأديان

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٤ بصرى ٨

التفسير

وأما الكتاب الثالث المصرى ، فيبحث أن نشير بين يذى الكلام عنه ، إلى ما كان لمصر من حظ قديم فى التفسير المنقول ، فقد حدثوا عن أحمد ابن حنبل ، أن بمصر صحيفة فى التفسير ، رواها على بن أبى طلحة الماشى - وهو طريق جيد فى الرواية عن ابن عباس ، لورحل رجل فيها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً ، وقد اعتمد عليها البخارى فى صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس ، كما ينقل ذلك عن ابن حجر (١) .

وفى التفسير المنقول خلف جلال الدين السيوطى المصرى - ت ٩١١ هـ - كتاب « الدر المنثور فى التفسير » وهو مطبوع ، وقد ذكرت هذه الكتب الثلاثة فى الكلام عن نشأة التفسير من حيث كانت تفسيراً نقلياً ، وهو أول ما ظهر من صنوف التفسير ، وإن كنت أقدر أن هذه الكتب قد تفاوتت قيمتها وأحوالها بهذا التراخى البعيد فى الأزمنة - من القرن الثالث إلى العاشر - وأن ما فيها من تفسير مأثور قد تأثر بما حوله من عوامل وموجهات ، يتبينها جلياً من بتصدى لتاريخ التفسير والتأليف فيه .

• • •

ج - لدرج التفسير

وهنا أحب أن يقدر الدارس ، أن لا أنصدى لكتابة تاريخ التفسير ، أو تخطيط هذا التاريخ ، وإنما هي إشارات عامة مجملة عن المعالم الكبرى

أن يخرج منه أصبح ما ورد (١) ولعل تفسير ابن جرير محتاج إلى النقد الفاحص ، احتياج غيره من تلك المرويات التفسيرية ، على ما قلنا :

وشخصية ابن جرير الأدبية والعلمية تجعل كتابه مرجعاً غير قليل الأهمية ، فى الصنف الثانى من التفسير ، أى تفسير الرواية ، فترجيحاته للمعاني المختلفة تقوم على نظرات أدبية ولغوية وعلمية قيمة . فوق ما جمع كتابه من روايات أثرية

وأما الكتاب الفرنجى ، فهو الكتاب الذى عرف باسم « المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز » لأبى محمد عبد الحى بن أبى بكر غالب بن عطية الفرناطى الأندلسى - ت ٥٤١ هـ - الذى يقول عنه ابن خلدون فى المقدمة : « إنه لخص فيه كتب التفاسير كلها - أى تفاسير المنقول - ونحو ما هو أقرب إلى الصحة فيها ، ووضع ذلك فى كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس ، حسن المنهج ، وهو مخطوط ، منه بضعة أجزاء فى دار الكتب المصرية . وفى التيمورية رجعت إليها فوجدت من جملة وصفها ، أنه يعنى بالشواهد الأدبية لعبارة ، ويهتم بالصناعة النحوية ، فى غير إسراف ، ولا يعنى بالوقوف مثل عنايته بالقراءات ، ويوود من التفسير المنقول ، مع الاختيار منه ، فى غير إكثار ، كما ينقل عن الطبرى ، ويناقش المنقول عنه أحياناً . »

• • •

(١) الاثنان ٢ : ٢٢٣ ، وفيه بعد هذا النقل ، أن ابن أبى طلحة لم يسمح للتفسير من ابن عباس ، وإنما أخذه من مجاهد أو سعيد بن جبير ، ويقول ابن حجر « أن الوساطة لقة لا مسير فى ذلك » .

التفسير

جاناً من هذه الطرائف التي كتبها أئمة الفنون المختلفة في التفسير الملائم من ذلك صحفاً وصحفاً، فلما أرى معنى، أن من القصة علمياً أن تزعم أننا نتحدث في شيء من تاريخ التفسير، قبل أن نغير قلماً في البحث عن هذه الكتب وجمعها ودرسها ١١٩ أحسب أن نعم.

وهل يزود بحج العلم القرآني، ثم هذه المعاهد الدينية الفسيحة، ثم الدولة معهم أن يجمعوا من ذلك كل ما عرفت الدنيا من هذا المكتوب عن القرآن، أو صورة منه على الأجل، قبل أن يفكروا في أشياء كثيرة لا تقدم العلم الديني ولا تؤخره ١١٩

• • •

وإذا ما نظرنا إلى المعالم الكبرى في لتخرج التفسير، وجدنا أن صلة الإسلام بالحياة، ومثله القرآن في ذلك من حيث هو مرجع المسلمين في شؤونهم المختلفة، قد جعلت لتخرج الحياة يظهر أثره واضحا في حياة التفسير، فبعد ما كان يشيع التخرج من القول في القرآن، حتى في تفسير لفظة كالأب (١)، والتبر (٢)، صار الأمر إلى اختلاف الناس في أن تفسير القرآن: هل يجوز لكل ذي علم الخوض فيه؟ قرأى قوم أن من كان له أدب وسع، فوسع له أن يفسره، وقال قوم: لا يجوز لأحد تفسير شيء من القرآن وإن كان عالماً أدبياً، وإلغا له أن ينتهي إلى ما يروى عن النبي - ص -

في حياته: «وذلك أننا لا نجوز على التفكير في كتابة تاريخ للتفسير يمكن أن يسمى تاريخاً بالمعنى الصحيح إلا بعد أن نقف على ما خلفت تلك العهود الطوال من آثار فيه، وهي كثيرة واسعة، متنوعة المقاصد والاتجاهات، يدهشك ما تقرأ في وصفها وسعتها وجلال مؤلفيها، ففي القرن الثاني كتب عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة تفسيراً للقرآن عن الحسن البصري رحمه الله (١)، وناهيك بهما جلالة قلم. ولأبي الحسن الأشعري المتكلم، كتاب المختزن، لم يترك آية تعلق بها بدعي إلا أبطل تعلقه بها، وجعلها حجة لأهل الحق، وذكر بعضهم أنه رأى منه طوقاً وكان بلغ سورة الكهف وقد انتهى إلى مائة كتاب (٢). إلى غير ذلك من صنيع له في التفسير يذكرون عظيم قيمته. وللإمام الجويني تفسير كبير، والقشيري تفسير كبير. وإلى جانب هؤلاء رجال اللغة والأدب يذكرون منهم: أبا طالب المفضل بن مسلمة الكوفي (في ٣) له كتاب معاني القرآن، وابن الأنباري (في ٤) كان يحفظ مائة وعشرين تفسيراً من تفاسير القرآن بأسانيدها.

وقد ألف كتاب «مشكل القرآن» أملاه فبلغ فيه إلى طه وما أتته. وقد أملاه سنين كثيرة (٢) ولأبي هلال العسكري كتاب المحاسن في تفسير القرآن لحس مجلدات (١). ولو رحت أذكر لك

(١) ابن خلكان ١ : ٨٦ ط بولاق .

(٢) تبين كتب المتن من ١٢٣ ط الشام .

(٣) طبقات الادباء لابن الأثير من ٢٢٢ .

(٤) ترجمته من مقدمة كتاب ديوان الغاني .

(١) قصة عمر - وفيه - في تفسير كلمة الأب .

(٢) قصة أبي حنيفة والاسم في تفسير كلمة التبر .

التفسير

وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة - رضه - .
 إلخ . وكان التحقيق ، أن المذهبين هما الغلو والتقصير ،
 فن اقتصر على القول إليه ، فقد ترك كثيراً مما
 يحتاج إليه ، ومن أجاز لكل أحد الخوض فيه فقد
 هرضه للتخليط (١) . وعلى أساس هذا التحقيق
 ذهبوا يبينون ما بنطوى عليه القرآن ، وما يحتاج
 إليه مفسره من العلوم ، ويذكرون شرائط المفسر
 ويعنون من ذلك علوماً لغوية وعقلية ، وموهبة ،
 من تكاملت فيه ، خرج من كونه مفسراً للقرآن
 برأيه ، لأن القائل بالرأى إذ ذاك إنما هو من لم يجتمع
 عنده الآلات التي يستعان بها في ذلك ، ففسره
 تخميناً وظناً (٢) وهو التفسير بمجرد الرأي .

هكذا يلوح الناظر في تدرج التفسير طرفين
 متقابلين ، ووسطاً أو أوساطاً ، يختلف قربها من
 الطرفين ، فأما أحد هذين الطرفين وأولها فهو :
 التخرج من القول في القرآن على نحو ما يروى عن
 رجال من الصدر الأول ومن تلاهم ، والمنقول
 في ذلك غير قليل ، وحسبك أن مالك بن أنس ،
 وهو الذي يلحز أصحاب المبادئ أنه واضح
 التفسير - بمعنى مدونه - يروى هو نفسه أن سمع
 ابن المسيب كان إذا مثل عن تفسير آية من القرآن
 قال : إننا نقول في القرآن شيئاً (٣) . وأما الطرف
 الثاني المقابل فهو الذي تلمحه من عبارة الراغب
 السابقة ، وهو إجازة الخوض في القرآن لكل أحد ،

والغزالي في الإحياء (١) .. بعد الاحتجاج والاستدلال
 على بطلان القول بالألا بتكلم أحد في القرآن إلا بما
 يسمعه بقول : فبطل أن يشترط السماع في التأويل ،
 وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه
 وحد عقله ، كما قال قبل ذلك : . . . إن في فهم
 معاني القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً ، وأن المنقول
 من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه . . . هما
 طرفا تقبض - كما يقال - وتستطيع أن تلمح بينهما
 انتقالات تدرجية متعددة ، بعد التخرج ، أمكن
 الوقوف عند المنقول ، وكان ذلك المنقول قليلاً
 ثم كثر النقل واتسع ، حتى استفاد وشمل ما ليس
 موثقاً به ، ثم داخلت النقل محاولات فهم شخصي تقبلوا
 منها أولاً ما يرجع إلى اللغة وحدود دلالة الكلمات . هـ
 ثم ظلت محاولات الفهم الشخصي تزداد وتتأثر
 بالمعارف المختلفة حتى كان من كتب التفسير
 ما يجمع أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير
 كالذي فعله الرازي في تفسيره حتى قال عنه بعض
 المتطرفين من العلماء : فيه كل شيء إلا التفسير (٢)
 وإذا كان الراغب الإصفهاني في أوائل القرن الخامس
 يرى خوض كل أحد في القرآن يعرضه للتخليط ،
 فهذا أبو حيان في القرن الثامن يقول إن ما ذكره
 الرازي وغيره في التفسير يشبه عمل النحوي ، بينما
 هو في علمه يبحث في الألف المتقلبة ، إذا هو يتكلم
 في الجنة والنار ، ثم يقول : هـ ومن هذا سبيله في العلم
 فهو من التخليط والتخليط في أقصى الدرجة (٣) هـ

(١) مقدمة التفسير للراغب الإصفهاني ص ٢٢ و ٢٣ وفي
 البداية بعض اضطراب يسيل الترجيح معه بأن بعض اللطفا
 صرح ، وقد أخذت منها بالبعد من ذلك .
 (٢) المصدر السابق ص ٤٢٥ .
 (٣) أصول التفسير لابن تيمية ص ٢١ .

(١) أبو حيان : البحر المحیط ١ : ٢٤١ هـ

(٢) ١ : ٢٦١ ط الحلي .

(٣) أبو حيان : الوضوح السابق هـ

التفسير

— الثاني — بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة . نعم
قد يكون — الثاني — في بعض التفاسير غالباً (١) ، إذا
قال ابن خلدون هذا فإننا لنقول له : إن هذا الثاني قد
وصل القرآن بثقافة المتصدين لتفسيره وصلاً قوياً ،
شديد الأثر ، انتهى إلى التخليط الذي ذكره أبو حيان ،
فأظهره ألوأناً من التفسير هان فيها أمر النقل . :
وهي طرائق من التفسير لعلها لا يسئل حصره
وتبويه ، إذ كانت متأثرة باعتبارات كثيرة متعددة ،
وإذا كانت علوم اللسان بعد ما صارت صناعة ،
قد وجهت التفسير ، فإن علوماً عقلية ونقلية قد
وجهته توجيهات مختلفة ، وإن مقاصد وأغراضاً
في الحياة العملية ، سياسية وغيرها ، قد اشتركت
في هذا التوجيه أيضاً ، وتركت هذه وغيرها مناهج
وكتباً كثيرة ، وأثرت في مجرى الحياة والثقافة
الإسلامية تأثيراً قوياً فعلاً : :

ولئن كان كولدتسبير في كتابه «انجاءات التفسير»
قد تحدث عن تفسير الرواية ، والتفسير الاعتقادي ،
والتفسير الصوفي ، والتفسير التشيعي ، وتفسير
التجديد الإسلامي الحديث ، فألم بأصول كبرى
ينطوي تحنها كثير من طرائق التفسير وانجاءاته ،
فإن إلى جانب ذلك تفسيرات لغوية ونحوية ، وأدبية
وفقهية ، وتاريخية ، وغيرها ، لعله لا يسئل
إدماجها في هذه الأصول ، وليس يصح — فيما
أرى — أن نتحدث عن هذه الانجاءات واحداً واحداً ،
لنبن أثرها في توجيه فهم القرآن ، أو أثر اتصالها
بالقرآن في حياة تلك العلوم والفنون نفسها إلا بعد

وقد اختلفت حظ المفسرين من هذا التعرض ، وإن
قلت سلامتهم جميعاً منه :

• • •

وإنك لتلمح على غرار هذا تلرج التدوين والتأليف
في التفسير ، فبينما توجد بمصر أو غيرها صحيفة فيه ،
كما سبق ، إذا هو جزء أو أجزاء تلقيت عن الصحابة ، ثم
هي أكثر من ذلك مما يجمع أقوال الصحابة والتابعين ،
ثم يختلط الفهم العقلي فيه بالتفسير النقلى رويداً ،
كالذي تراه في مثل تفسير ابن جرير الطبري ، وما
ذكرناه من كتب التفسير النقلى : ثم يغلب هذا الجهد
العقلي على الكتب ، فيكون أظهر ما فيها ، وإن لم
تخل مع ذلك من متقول يتصل بأسباب النزول مثلاً
أو يتصل بغيرها من المروى ، فترى الزمخشري في
كشافه ، ينحو هذا النحو الخاص في تفسير القرآن
تفسيراً ينصر مذهباً بعينه ، ولكنه لا يخل كتابه من
هذا المتقول ، بل من ضرب ضعيف منه ، كالحديث
الذي يسوقه في فضائل القرآن سورة سورة ، فإنه
موضوع باتفاق أهل العلم (١) : وهكذا تداخل
الصنفان ، والمجهت الكتب انجاءات متنوعة ، بعد
ذلك :

هـ — طرائق التفسير :

وأيضا ظهور الصنف الثاني من التفسير ، المقابل
لتفسير الرواية النقلى ، وهو تفسير الدراية العقلي ،
ورأينا كيف أنهما اتصالاً وتداخلاً ، وإذا كان ابن
خلدون يقول في المقدمة : « إن ثانيهما قل أن يتفرد عن
الأول ، إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا

(١) المقدمة من ٢٨٤ »

(١) أصول التفسير لابن تيمية ص ١٩ .

التفسير

و- التفسير العلمي :

وهو التفسير الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن ، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها ، وقد وقع ذلك على رغم ما قرر في ميادين علمية إسلامية مختلفة ، من قواعد فهم عبارة القرآن ، واتسع القول في احتواء القرآن جمل العلوم جميعاً ، فشمّل إلى جانب العلوم الدينية اعتقادية وعملية ، وظاهرة وخفية ، سائر علوم الدنيا ، ولعل الغزالي - فيما رأيت - كان إلى عهده ، أكثر من استوفى بيان هذا القول ، فهو في الإحياء يعرض لهذا (١) ، ويقرر أن كل ما أشكل فهمه على النظر واختلف فيه الخلائق في النظريات والمقولات في القرآن إليه رموز ، ودلالات عليه ، وأن القرآن يشير إلى مجامع العلوم كلها ، ثم هو يزيد ذلك بياناً وتفصيلاً في كتابه جواهر القرآن (٢) الذي يبدو أنه ألفه بعد إحياء علوم الدين (٣) إذ يعقد الفصل الخامس منه لكيفية انشعاب سائر العلوم مطلقاً من القرآن ، بعد ما بين في الفصل الرابع قبله ، كيفية انشعاب العلوم الدينية كلها منه عن تقسيمات وتفصيلات تولاهما ، وهو بعد ذكر العلوم الدينية وما لا بد منه لفهمها من العلوم اللغوية ، وبعد ذكر علم الطب والنجوم ، وهيئة العالم ، وهيئة بدن الحيوان ، وتشرّيع أعضائه وعلم السحر والطلسمات ، وغير ذلك ، يشير إلى

أن يكتمل لنا العثور على أكثر ما يمكن من كتب ودراسات في أنواع التفسير المختلفة ، ثم تنسيقها ودرسها في روية وإتقان ، حوساً يهيئ للمثل هذا القول الشامل فيها ،

• • •

على أنا إذا ما تركنا في هذا الإجمال الحافظ الكلام عن التفسير الصوفي أو التفسير التشيخي ، فلم نقف عندهما لبيان ما زاده على معاني القرآن ، وللحكم على منهجهما وما ماثله من مناهج ، لما طابها المخالف ، فلم نتحدث عن الظاهر والباطن والحد والمطلع وما أشبه ذلك ، ولا عما أخذ من القرآن من علوم خفية أو خاصة ، وكان من علمنا في ذلك - فوق الإجمال وضيق الفرصة - أن مثل هذه الانجماحات قد قل تعرض الحياة لها ، وخفت بلواها بها الآن . ثم إذا ما تركنا الحديث عن الفنون الأدبية المختلفة ، وصلنا بالقرآن إلى فرصة أفصح ، وأهدأ ، من التاريخ الأدبي ، فإننا رغم هذا كله لنشعر بضرورة القول في صلة التفسير بالعلوم العقلية الظاهرة ، لأن فكرة تفسير القرآن بالعلم وأخذ هذه العلوم من القرآن ، قد حاولها نفر من القدماء والمحدثين جميعاً ، حتى نوافق على قول الأستاذ كارا دى فو ، في ختام مادة تفسير ما معناه أن تضمين التفسير كثيراً من الآراء المستقاة من الفلسفة والعلوم الحديثة بمحاولة في تجديد دراسة التفسير ، لا نوافق على هذا لأن أصل القرآن بالفلسفة والعلوم العملية محاولة جد فذعة .

(١) في الباب الرابع في فهم القرآن وتفسيره بالراى من قبل نقل ج ١ : ٢٥٩ - ٢٦٢ ط الطبى .

(٢) طبع بمطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٢٢٩ هـ .

(٣) التوالى : جواهر القرآن ص ٢٨ ، ٢٩ هـ .

التفسير

أن وراء ذلك عاباً آخر ، يعلم تراجمها ، ولا يخلو العالم من يعرفها ، وفي الإمكان والقوة أصناف من العلوم لم يخرج بعد إلى الوجود وإن كان في قوة الآدمي الوصول إليها ، وعلوم كانت قد خرجت إلى الوجود ، واندurst الآن ، فلن يوجد في هذه الأعصار على بسيط الأرض من يعرفها ، وعلوم أخر ليس في قوة البشر أصلاً إدراكها ، والإحاسة بها ، ويحتل بها بعض الملائكة المقربين . ثم يعجب بأن هذه العلوم ، ما عددناها وما لم نعددها ، ليست أوائلها خارجة عن القرآن ، فإن جميعها مفرقة من بحر واحد ، من بحار معرفة الله تعالى ، وهو بحر الأفعال ، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له ، إن البحر لو كان مداداً لكلماته لشد البحر قبل أن تنفذ ، وعرض في بيان أفعال الله ، والحاجة في فهمها إلى مختلف العلوم كفعال الشفاء والمرض لا يفهمان إلا بالطب ، وفعله في تقدير الشمس والتمر ومنازلهما بحسبان ، لا يعرف إلا بالهيئة ، إلى أن بشر أخيراً إلى أنه لو ذهب بفصل ما تدل عليه آيات القرآن ، من تفاصيل الأفعال لطال ، ولا تمكن الإشارة إلا إلى مجامعها (١) ، وهكذا ظهرت آثار الثقافة الفلسفية والعلمية للمسلمين في تفسير القرآن ، كما ظهرت آثار الصوف واضحة في التفسير ، وكما ظهرت آثار النحل والأهراء فيه ظهوراً جلياً . واستمرت هذه النزعة في التفسير العلمي ، وأصبحت فيما يبدو وجهاً من تعليل إعجاز القرآن ، أو بيان صلاحية الإسلام للحياة ، وإذا كان هذا التفسير لد

ظهر في مثل محاولة الفخر الرازي ضمن تفسيره القرآن ، فقد وجدت بعد ذلك كتب مستقلة في استخراج العلوم من القرآن ، وتبع الآيات الخاصة بمختلف العلوم ، وراجت هذه الفكرة في العصر المتأخر ، فأخرجت لنا مثل كتاب كشف الأسرار التوانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية ، والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية ، لمحمد بن أحمد الإسكندراني الطيب من أهل القرن الثالث عشر الهجري ، وكتاب تبيان الأسرار الربانية في النبات والمعادن والخواص الحيوانية له ، وقد طبع الكتاب الأول في القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ والثاني في سورية سنة ١٣٠٠ هـ . ومثل رسالة عبد الله فكرى باشا وزير المعارف المصرية سابقاً في مقارنة بعض مباحث الهيئة بالوارد في النصوص الشرعية ، طبع بالقاهرة سنة ١٣١٥ هـ . وانحاز إلى هذه الفكرة من رجال الإصلاح الإسلامى المرحوم السيد عبد الرحمن الكواكبي فاستخرج (١) من القرآن مكتشفات حديثة ، يقول : إنه ورد التصريح أو التلميح بها في القرآن منذ ثلاثة عشر قرناً ، وما بقيت مستورة تحت غشاء من الخفاء إلا لتكون عند ظهورها معجزة للقرآن شاهدة بأنه كلام رب ، لا يعلم الغيب سواه . كما تعرض لها في إعجاز القرآن ، اذئذيب المصرى المرحوم مصطفى صادق الرامى (٢) فبعث فصلًا بعنوان « القرآن والعلوم » يفتح فيه إلى مثل ما سبق من احتواء القرآن

(١) طبائع الاستعداد ص ٢٦ - ٢٨ هـ

(٢) إعجاز القرآن له ، ص ١٤٥ - ١٦٦ هـ

(١) جواهر القرآن ٢١ - ٢٢ هـ

التفسير

المخالفة في صحة هذا التفسير قديمة أيضاً، ولعله اليوم أقل رواجاً عند المثقفين ... فأما المخالفة القديمة فيه، فهي ما يبديه الأصولي الأندلسي، أبو إسحق ابن موسى الشاطبي - ٨٩٧٠ - في كتابه الموافقات (١) في أثناء أبحاثه عن القرآن، إذ تكلم أولاً عن أن هذه الشريعة المباركة أمية، لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح، ودل على ذلك بأمر، ثم عتب بفصل عن: أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق. واتصاف بمحاسن الشيم، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح، وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبينت منافع ما ينفع من ذلك، ومضار ما يضر منه، وذكر من ذلك علم النجوم وعلم الأنواء، وأوقات نزول الأمطار وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها. ومنها علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية، ومنها الطب، وفنون البلاغة، هذا من العلوم الناصحة. وذكر من الباطل علم العياقة والزجر، والكهانة وخط الرمل، والضرب بالخصي، والطيرة؛ وقد أبطلها الشريعة. وهو يبين في كل ذلك أن الشريعة في تصحيح ما صححت، وإبطال ما أبطلت، قد عرّضت من ذلك ما تعرفه العرب؛ ولم تخرج عما ألفوه؛ وبعد شرح هذه الفكرة المبدئية لرأيه في علوم القرآن: يتقدم لبيان ذلك بإسهاب وإيضاح. ويعقد لذلك بحثاً خاصاً يقول فيه: ما تقرر من أمية الشريعة، وأنها جارية على مذهب أهلها وهم العرب، ينبئ عليه قواعد: - منها أن

على جعل العلوم وأصولها، ويأخذ في ذلك بالبعيد والقريب، إذ ينقل كلمة البيهقي في الإتيان، حول أخذ الباحثين علومهم منه؛ ويعلق على استخراج علم المواقيت من القرآن، فيقول (١) « وإذا أطلق حساب الجمل في كلمات القرآن كشف منه كل عجائب العصور وتوارخها، وأسرارها؛ ولولا أن هذا خارج عن غرض الكتاب لجئنا منه بأشياء كثيرة من القديم والحديث؛ كما يشير إلى استخراج مستحذات الاختراع، وغوامض العلوم الطبيعية من القرآن: ويذكر شواهد لذلك، حتى ينتهي إلى أن يقول: (٢) « ولعل متحققاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر، وكان بحسب لا تعوزه أداة الفهم، ولا يلتوى عليه أمر من أمره، لاستخرج منه إشارات كثيرة، توفى إلى حقائق العلوم وإن لم تبسط من أنبائها، وتدل عليها وإن لم تسمها ». . . ولعل من أكثر من جمع في هذا وأطال المرحوم الشيخ طنطاوي جوهري في تفسيره؛ وما يتصل بهذا من قرب، ما ظهر من مؤلفات علمية عن أصحابها عناية خاصة بهذا الجانب، وتوخوا هذا التطبيق. كمحاضرات المرحوم الأستاذ محمد توفيق صدق في من الكائنات وما أشبهها.

... .

ز- إنكار التفسير العلمي:

إذا كان الاتجاه إلى التفسير العلمي قديماً، وكانت أمنية به أكثر نوعاً ما، في العصر المتأخر، فإن

(١) الامتياز له من ١٥٩١ هـ حتى ١٠٠٠ هـ.

(٢) الامتياز له من ١٣٤٤ هـ.

(١) طبعة السليمانية ١٣٤١ هـ، ج ٢، ص ٢٦ وما بعدها.

التفسير

كثيراً من الناس تجاوزوا الحد في الدعوى على القرآن ، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات ، والتعاليم والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها ، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح .

١ - بقوله تعالى : ونزلنا عليك كتابنا لكل شيء ، وقوله : ما فرطنا في الكتاب من شيء ، ونحو ذلك : ٢ - بفواتح السور ، وهي مما لم يعمد عند العرب ، وبما نقل عن الناس فيها : ٣ - بما حكى من ذلك عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وغيره ،

ثم ينظر في حال السلف ، نثره علمية ، فبحسب ما على صحة دعواه ، ويقول : وإلى هذا ، فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن ، وبعلومه ، وما أودع فيه ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم^(١) في شيء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم ، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة ، وما يلي ذلك ، ولو كان لهم في ذلك خوص ونظر بلغناه، إنما يدلنا على أصل المسألة ، إلا أن ذلك لم يكن لدل على أنه غير موجود عندهم ، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا ، نعم تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب ، أو ما ينسب على معهودها ، مما يتعجب منه أولو الأبواب . ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة ، دون الاهتداء بأعلامه ، والاستئثار بنوره ، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا .

وبعد ما احتج الشاطبي لدعواه ، عرض لأدلة أصحاب هذا التفسير العلمي ، فقال في تلخيص حججهم : ربما استدلووا على دعواهم :

(١) يذكرنا قول الشاطبي: «ما يورد الخليل في الإحصاء - ١١ ، ٢٦١ ، من قول من : مع فهم القرآن تفرقه حق العلم ، وبعد التفسير حتى من سبالة هذه العبارة أضياء وأشياء ١١

التفسير

كانت هي المعاني المرادة بالقرآن فهل فهمها أهل العربية منه إذ ذاك وأدركوها ١٢

وإذا كانوا قد فهموها فما لبسهم العملية في علوم الحياة المختلفة لم تبدأ بظهور القرآن ، ولم تقم على هذه الآيات الشارحة لمختلف نظريات العلوم المفهمة لدقائقها ١١ وإن كانت لم تفهم منها ، ولم يدركها أصحاب اللغة الخالص من عباراتها - كما هو الواقع فعلا - فكيف تكون معاني القرآن المرادة ١٢ وكيف تكون تلك الألفاظ منمحة لها ، وهل هذه هي المطابقة لمقتضى الحال ١

٣ - وهناك الناحية الدينية ، أو الاعتقادية ، وهي التي تبين مهمة كتاب الدين ، وهل هو كتاب يتحدث إلى عقول الناس وقواهم العاملة عن مشكلات الكون ، وحقائق الوجود العلمية ؟ وكيف يساير ذلك حاتمهم ، ويكون أصلا ثابتا لها ، تحتم به الرسائل السلوية ، كما هو الشأن في القرآن ، مع أن هؤلاء المتدينين لا يقفون من معرفة هذه الحقائق عند غاية محدودة ، ولا يشبهون منها عند مدى ١٢ فكيف تدخل جوامع الطب والفلك والمنسنة والكيمياء من القرآن على نحو ما سمعت آفا ، وهي جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلا تغير فبطلها بعد يسير من الزمن أو كثير ، وما فبطلها منها القدماء قد تغير عليهم فيما مضى ، ثم تغير تغيراً عظيماً لها تلا ١١

والحق البين أن كتاب الدين لا يعنى سدا من حياة الناس ولا بتولاد بالبيان ، ولا يكتمهم موبته حتى يلتصوه عنده ، ويعذبوه مصدراً فيه .

بياناً في غير موضع من المواقفات ، بعد ما عرض لأصله الجامع وفيما أشرنا إليه من صفحات . . .

وإذا كان هذا هو الرأى القديم العهد ، في فهم القرآن فهماً يجعله مصدر العلوم المختلفة ، ويأخذ كليمه باصطلاحات حادثة بعده بأزمة غير قصيرة فإنك لنضم إلى هذا البيان ، من النظرات الحديثة ما يؤيده ويمززه ، فنها :

١ - الناحية اللغوية ، في حياة الألفاظ وتدرج دلالتها ، لملكنا منها ما لا بد لنا أن نملكه ، في تحديد هذا التدرج ، وتأريخ ظهور المعاني المختلفة لكلمة الواحدة ، وعهد استعمالها فيها لوجدنا من ذلك ما يحول بيننا وبين هذا التوسع العجيب في فهم ألفاظ القرآن ، وجعلها تدل على معان وإطلاقات لم تعرف لها ، ولم تستعمل فيها ، أو إن كانت تلك الألفاظ قد استعملت في شيء منها ، فباصطلاح حادث في اللغة ، بعد نزول القرآن بأجيال ، ٢ وسترى فيما يلي - من بيان عن التفسير اليوم ، وكيف يتناول - ما يكشف عن هذا الجانب كشفاً كافياً .

٢ - الناحية الأدبية ، أو البلاغية إن شئت ، - والبلاغة فيها يقال : مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، فهل كان القرآن على هذا النحو المتوسع من التفسير العلمي ، كلاماً يوجه إلى من شغلهم به من الناس في ذلك العهد ، مراد به تلك المعاني المذكورة مع أنها معان من العلم لم تعرفها الدنيا إلا بعد ما جازت آماداً فسحة ، مجاهدت جياداً طويلاً ، ارتقت به عقلها وعلوها ١١١ وهب هذه المعاني العلمية المدعاة

التفسير

وجملها ، ودلائها على عظمة القوة المدبرة لها المحققة
لنظامها، ولو التزم في شيء من هذا تصحيح المقررات
العلمية لأخلل هذا الالتزام كثيراً بالأهداف
الفنية الوجدانية ، التي يريد الدين تحقيقها ونفع
الحياة بها عن طريق التأمل المتدين ، والاعتبار
النفسى العاطفى المريح ، قبل كل شيء آخر :
ومن هنا قد يبدو في تعبير القرآن ما يظهر متعارضاً
مع شيء من المقررات العلمية ، وإن أمكن التوفيق
بينهما : ولا أحسب أن عليه بأساً بشيء من هذا
ولا فيه ضير : : فخير لأصحاب هذه الرغبات
الدين يبينون الصدق ، أو الإعجاز ، أو الصلاحية
لكتاب الدين بهذا النحو من التفسير العلمى ،
خير لهم أن يقدروا مثل هذا الاعتبار ، فلا يتكلفون
ما يتكلفون من ربط الكتاب بالعلم ، على أنهم إن
كانوا لابد فاعلين فحسبهم - كما تقدم - ألا يكون في
القرآن نص صريح بصادم حقيقة علمية ، دون أن
يمكن التوفيق بينه وبينها : : وبين هذا الأصل مما
لا يسمح المقام فيه بأكثر مما قيل .

وهناك نواح أخرى من النظر محدثة ، تؤيد
الرأى القديم الذى بينه الشاطي في كيفية فهم عبارة
القرآن ، ويجهل من الخير ألا توجه العناية إلى مثل
هذا الضرب من التفسير العلمى ، لأنه ليس بلى
جدوى على القرآن نفسه ، والقرآن غنى عن أن
يعتر بمثل هذا التكلف الذى يوشك أن يفرج به عن
هدفه الإنسانى الاجتماعى في إصلاح أخياة ، ورياضة
نفوس الناس جميعاً على اختلاف حقيقتهم من العلم
الطبيعية الرياضية وما إليها .

وأما ما اتجهت إليه النوايا الطبية من جعل الارتباط
بين كتاب الدين والحقائق العلمية المختلفة ، ناحية
من نواحي بيان صدقه ، أو إعجازه ، أو صلاحيته
للبقاء : : إلخ فربما كان ضره أكثر من نفعه : على
أنه إن كان لابد لأصحاب هذه النوايا ومن لف
لفهم من أن يتجهوا إليه ، ليدفعوا مناقضة
الدين للعلم ، فلعلة يكفى في هذا ويبنى ، ألا يكون
في كتاب الدين نص صريح بصادم حقيقة علمية
يكشف البحث أنها من نوايس الكون ونظم وجوده ،
وحسب كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة ،
ومسيرة العلم ، وخلصاً من النقد : : على أنى حين
أسمح بهذا القدر في سبيل إرضاء رغبات هؤلاء
الطبي النية ، لا أنسى أن أذكرهم بأن تناول الفنى
لحقائق الكون ومشاهده ، هو تناول الذى يقصد
به الدين رياضة وجدانات الناس ، ويروجه لعائهم
وخاصتهم ، وعلمائهم وأنصاف علمائهم بل لجهاثهم
أبضاً - كما هى مهمة الدين والغاية من تلاوة كتابه
بينهم جميعاً ، وهذا تناول إنما يقوم على المشهود
البادى من ناحية روعته في النفس ، ووقعه على
الحواس ، وانفعال الناس به ، لا من ناحية دقائق
قوانينه ، ومنضبط نوايسه في معادلات جبرية
أو أرقام حسابية ، أو بيان جاف لخصائصه
وحقائقه : : وبقيام هذا تناول على المشاهد ،
والمنبرك بادئ الرأى - والمؤثر في النفس الشبر
للاتفعال ، لا يجب الوفاء فيه بحماية الحقائق العلمية :
والخصائص المجربة لهذه العرالم الموصوفة والمنظر
التي لا يراد من تناولها إلا إثارة الشعور بجملها

التفسير

ح - ألوان التفسير :

ولما نشير تحت هذا العنوان المتجاوز إلى ظاهرة واضحة الأثر هي : أن الشخص الذي يفسر نصاً ، يكون هذا النص - ولا سيما النص الأدبي - بتفسيره له وفهمه إياه : وإذا أن المتفهم لعبارة هو الذي يحدد بشخصيته المستوى الفكري لها ، وهو الذي يعين الأفق العقلي ، الذي يمتد إليه معناها وبرماها ، بفعل ذلك كله ، وفق مستواه الفكري وعلى سعة أفقه العقلي : لأنه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته ، ولا تمكنه مجارزته أبداً : فلن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره ويمتد إليه عقله : وبمقدار هذا يحتكم في النص ويحدد بيانه ، فهو في حقيقة الأمر يجر إليه العبارة جرأ ، ويشدها شدة ، يعطها حيناً إلى الشمال ، وحيناً إلى الجنوب ، وطوراً ينجدها إلى أعلى ، وآونة ينزل بها إلى أسفل ، فيفيض عليها في كل حالة من ذاتها ، ولا يستخرج منها إلا قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية ، وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً ، حيناً تسعف اللغة عليه ، وتسع له ثروتها ، من التجوزات والتأولات ، فتعد هذه المحاولة المفسرة ، بما لديها من ذلك : وأن المستطاع منه في اللغة العربية لكثير وكثير .

عل هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المتصدين لتفسير القرآن ، تطبع تفسيرهم له ، في كل عهد وعصر ، وعلى أي طريقة ومنهج ، سواء أكان تفسيرهم له نقلياً مروحياً ، أم كان عقلياً اجتهادياً : ولعله لا يبدو هذا الأثر الشخصي واضحاً في التفسير المروي لأول وهلة ، ولكنك تلتيه إذا ما قدرت

أن المتصدي لهذا التفسير النقلي إنما يجمع حول الآية من المرويات ، ما يشعر أنها متجهة إليه ، متعلقة به ، فيقصد إلى ما تبادر لذهنه من معناها ، وتدفعه الفكرة العامة فيها ، فيصل بينها وبين ما يروى حولها في اطمئنان : وبهذا الاطمئنان يتأثر نفسياً وعقلياً ، حيناً يقبل مروحياً ويعنى به ، أو يرفض من ذلك مروحياً - إن رفضه - ولم يرتح إليه : وكذلك راجع بين القوم - كما لاحظ ابن خلدون فيما أوردنا من عبارته - ما هم في شوق إليه وتعلق به ، من أخبار بدء الخليقة ، ونشأة الوجود ، وتفصيل الأحداث الكبرى في تاريخ الإنسانية الأولى ، لأمتهم ، وقلة المتداول بينهم منه ، فكانت كثرة الإسرائيليات ١١ وكان كل أولئك صورة عقلية لهذا العصر الأول .

ومن هنا نستطيع القول بأنه حتى في وواج التفسير النقلي وتداوله ، تكون شخصية المتعرض للتفسير هي الملونة له ، المروجة لصنف منه .

أما حين يصير التفسير عقلياً اجتهادياً ، فإن هذا التلوين الشخصي يبدو أوضح وأجلى : وقد أشرنا إلى ما لثقافة متعاطي التفسير ، من الأثر في تفسيره : إذ أن ثقافته ، ونوع معارفه هو الذي يحدد ناحية عنايته وميدان نشاطه ، وما ينتفع به في استخراج معاني العبارة ، وما يعنى به قبل غيره من هذه المعاني فيتأثر التفسير بذلك كله ، ويتأثر تاريخ هذه المعارف نفسها بمزاولة التفسير ، أو الاهتمام به - كما سبقت

التفسير

تلوباً فقهاً للتفسير ، وآخر بلاغياً ، وغيرهما فاصصياً .
وهكذا مما تعد فيه كتب كل صنف وحدها ، وتوصفت
في التاريخ التفصيلي للتفسير . كما بين فيه المحجب
المقبول من هذا التلويح ، والمنظر المكروه منه ،
كالتلويح الباطني والإشاري المتطرق ، وما إلى ذلك
من تفسير مردود ، يخرج القرآن عن وضعه ،
ويناقض الحكمة الإلهية والفرض الإصلاحي من
وصله بحجة الدين والدنيا ، وقد وصف القدماء مثل
هذه الألوان المنفرة المستبعدة ، واستبعدوها .

أما ما عدا هذا المكروه من التلويح ، فقد يندجو
من هذا الاستبعاد والاستنكار ، ولكن يبقى النظر في
تحقيقه للفائدة المرجوة من القرآن ، فيسلم فيه بذلك
أولا لا يسلم . . .

وفي هذا يقول الأستاذ الإمام (١) رحمه الله :
« : : : إن الإكثار في مقصد خاص من هذه المقاصد
يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي ،
ويذهب بهم في مذاهب تنسبهم معناه الحقيقي » : :
كما يقول في هذا الصدد أيضاً (٢) : « : إن التفسير
قسمان : أحدهما جاف مبدع عن الله وكتابه وهو ما يتعدى
به حل الألفاظ وإعراش الجمل : وبيان ما تروى إليه
تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية ، وهذا
لا ينبغي أن يسمى تفسيراً وإنما هو ضرب من التلويح
في الثنوك كالنحو والمعاني » : ويقول عن التلويح
المنتهى بخاصة (٣) « الأحكام العملية التي جرى

الإشارة إلى ذلك . فأنت ترى - في جلاء -
أن التفسير ، على هذا التلويح - يتأثر بالعلوم والمعارف
التي يلقي بها المفسر النص ، ويستعين بها في استجلاء
معانيه ، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير ، يكسب
هائيك العلوم نفسها ، ضرباً من الثروة ، بقدر أثره
في تاريخها . فالنحو يلقي القرآن بأصول الصنعة
الإعرابية ، يحكمها في فهم معانيه ، ويحكم إليها في
تحديد مدلولاتها ، فيلون التفسير بمنهج دراسته
وأصولها . ثم هو بعد ذلك يترك في حياة النحو
بهذا الوصل آثاراً ، تعود على دراسته ، ويلتمس
بيانها ، في تاريخ حياة هذه المادة . وهكذا تنوعت
ألوان التفسير ، وتعددت تعدد ثقافات المتصدين
له ، فقد سمعت أن أبا الحسن الأشعري المتكلم ،
في كتابه الذي سموه « المختزن » لم يترك آية تعلق
بها بدعي ، إلا أبطل تعلقه بها وجعلها حجة لأهل
الحق . إلخ . بل ينقلون من قوله هو نفسه في وصف
كتابه هذا : إن فيه من ضروب الكلام مسائل
للمخالفين لم يسألوه عنها ولا سطوروها في كتبهم ،
ولم يتجهوا للسؤال ، وأجاب عنه بما وفقه الله تعالى
له وقد جاءك نبأ ما فعل الفخر الرازي في
تفسيره ، من جميع أقوال الحكماء والفلاسفة ،
وشبههم في الكلاميات ، حتى قيل فيه ما قيل آنفاً :
فهذا ومثله تلويح كلامي للتفسير يفتني على القرآن .
من منهج علم الكلام ويوجه تفسيره ، وقد انتهى
به إلى نزعات مذهبية خاصة لعل من أشهرها
كشف الزمخشري عن مناهج الاعتزالي : : كما تحد

(١) تلمس الفاتحة ط الناز سنة ١٣٢٥ هـ ، ص ١٠٩ .
(٢) المصدر السابق ص ١٨ .
(٣) المصدر السابق ص ١٠ .

(١) ابن مسكّر - تبين كذب المتنبي ، ص ١٣٢ ، ط دمشق ،
بخطير في الخصائل فقط .

التفسير

تفسير القرآن على ترتيب سورته ، يقفون منها عند بعض الآية ، أو الآية ، أو الجملة من الآتى ، فيبينون ما فيها على اللون الذى يؤثره المتناول وتضيفه شخصيته على تفسيره ، وما زالت تلك الخطوة هى السائدة فى التفسير ، حتى عندما يعنى المفسر مناحية خاصة من القرآن ، ويؤثر موضوعاً بعينه ، يتبعه فى القرآن . فبين يدينا مثلاً كتاب أحكام القرآن للجصاص - ت ٣٧٠ هـ - وهو فقهى الاتجاه ، يعنى بهذا الجانب قبل كل شئ ، ولكنه مع هذا يتبع تلك الخطوة التقليدية فى تفسير السور على ترتيبها والآى فى السور . . . وأقل من ذلك أن يتبع المفسر موضوعاً خاصاً فى القرآن ، يجمع مثله ، فترى مثل كتاب التبيان فى أقسام القرآن لشمس الدين ابن قيم الجوزية - ت ٧٥١ هـ - الذى قصد فيه إلى درس موضوع خاص ، هو القسم فى القرآن ، قد انتظم نظرات عامة لصنيع القرآن فى الأقسام ، ولكنه مع ذلك لا يستقصى تتبع النظائر ويتولاها بالتفسير المقابل الذى يستعان فيه على فهم بعض القرآن ببعضه فهماً يعطى الفكرة الموحدة عن المنهج القرآنى فى القسم بشئ خاص ، ويخصى ما ورد

الاصطلاح على تسميتها فقها هى أقل ما جاء فى القرآن ، وإن فيه من التلذذ ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها ، والأستاذ رحمه الله حين ينفر من هذه الألوان بطمئن إلى تلوين آخر وصفه فى غير موضع ، لما قال (١) عنه : « والتفسير الذى نطلبه هو فهم الكتاب ، من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة ، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه ، وما وراء هذه المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله » وكذلك يقول (٢) عنه « التفسير الذى قلنا إنه يجب على الناس ، على أنه فرض كفاية » هو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول ؛ وحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذى يجلب الأرواح ويسوقها إلى العمل ، والمداية المودعة فى الكلام ، ليتحقق فيه معنى قوله (هدى ورحمة) ونحوها من الأوصاف ، فالمقصد الحقيقى وراء تلك الشروط والفنون ، وهو الاحتذاء بالقرآن ، هذا هو اللون الذى يحمل فى نظر الأستاذ الإمام ، وسنعود للنظر إليه بعد كلمة يسيرة عن :

ط - خطة التفسير

منذ عصر مبكر (٣) جعل القوم يتناولون

وأوال الثالث - وصاحب فنى الاسلام - ١٤١ : ٢ - يميل إلى حد الفراء - ت ١٠٧ هـ - أول من تعرض لآية حسب ترتيب المصحف ونسجها على التتابع ، أخذ ذلك من نص فى فهرست ابن التميمي ، وكتاب منافع القرآن للفراء لى إيدىنا ، وهو شبيه فى تناوله لآى على ترتيبها فى السور بكتاب مجاز القرآن لأبى مبيدة - ت ٢٠٩ هـ - أو حوالى هذا . فان القصة التى منه بأيدىنا تتناول أسود من ترتيبها ، وتعرض لما فى السورة من أى تحتاج لبيان مجازها أى المراد بها ، فليس للفراء أولية شخصية فى هذا ، بل كانت تلك على ما يبدو خطة المفسر ، ولعله لو وقع البنا شئ مما قيل ذلك المهد لرجع أن هذا تناول المصنف لتفسير سور القرآن وآيه القدم مبدأ من صنيع الفراء وأبى مبيدة بنى على ذلك .

(١) المصدر السابق ، ص ٨

(٢) المصدر السابق ، ص ١٦

(٣) يقول عكرمة مولى ابن عباس - ت ١٠٥ هـ - « قد لقد كسرت ما بين الرحمن » - اتفاق ٢ : ٢٢٥ - ولابن جرير - ت ١٥٠ هـ - ثلاثة أجزاء كعاد فى التفسير - اتفاق ٢ : ٢٢٤ لهذا النبوة وتلك الأجزاء الكبار إذا ما انقسم البنا ملاحظة قوة اتصال الشرائع بالحياة الإسلامية ، وشديد نهاية التقدم بأخذ الاحكام وفهرها منه ، وحاجتهم للممة فى ذلك ، كل أولئك وما يشبهه مؤذن بأن تنبيههم لتفسير القرآن ، واستيفادهم ذلك فى سورة وآيه قد كان حلاً مبكراً ، ولا أمل إلى تأخيره لنهاية القرن الثالث

التفسير

من ذلك فبنظر في جملة ، وإن كان قد ألم بشئ من هذا إلماً سريعاً لا بشئ وتلك الخطوة الغالبة في تفسير القرآن على ترتيب سورة وآيه فيها ، مما هو موضع للنظر ؛ تقول فيه كلمة ضمن ما نعرض له من حديث عن :

التفسير ، أن يكون حقاً لمداية القرآن وروحته ، مبنياً لحكمة التشريع في العقائد والأخلاق ، والأحكام على الوجه الذي يجلب الأرواح ؛ إلخ فالمقصد الحقيقي عنده : هو الاهتمام بالقرآن ، وهو مقصد جليل ولا شك يحتاج المسلمون إلى تحقيقه .

التفسير اليوم

لكن ليس بدعاً من الرأي أن ننظر في هذا المقصد لنقول : إنه ليس الغرض الأول من التفسير ، وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه ، بل إن قبل ذلك كله مقصداً أسبق ، وغرضاً أبعد ، تنشعب عنه الأغراض المختلفة ، وتقوم عليه المقاصد المتعددة ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أى مقصد آخر ، سواء أكان ذلك المقصد الآخر ، علمياً أم دينياً ، فدينياً أم دنيوياً وذلك المقصد الأسبق وانغرض الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر ، وأثرها الأدبي الأعظم ، فهو الكتاب الذى أنحلل العربية ، وحمى كتابها وخلد معها ، فصار فخراً ، وزينة تراثها ، وتلك صفة لقرآن يعرفها العربى مهما يختلف به الدين أو يفترق به الحوى ، ما دام شاعراً بعربيته مدركاً أن العروبة أصله في الناس ، وجنسه بين الأجناس ، وسواء بعد ذلك أكان العربى مسيحياً أم وثنياً ، أم كان طليعاً دحريراً لادنياً ، أم كان المسلم المتخلف ، فإنه سيعرف بعزوبته منزلة هذا الكتاب في العربية ، ومكانته في اللغة ، دون أن يقوم ذلك على شئ من الإيمان بصفة دينية للكتاب ، أو تصديق خاص بعقيدة فيه وليس هذا شأن العرب فحسب ، بل إن الشعوب

والقدماء فيها يقولون عن حياة العلوم الإسلامية قد قسموها ثلاثة أقسام : علم نضج واحترق وهو النحو والأصول ، وعلم نضج وما احترق وهو علم الفقه والحديث ، وعلم لا نضج ولا احترق ، وهو علم البيان والتفسير وبشاء الله أن يكون علم البيان وعلم التفسير من أول ما أقوم على خدمته في كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول فيكون قول القدماء أنفسهم بعدم نضجها إذناً صريحاً منهم بالمحاولة المخلدة في حياة هاتين المادتين ، وقد تقدمت إلى هذه المحاولة ، تحت الشعار الذى اتخذته لنفسى وهو : أول التجديد قتل القديم فهماً ، وأراد الله أن يكون في دائرة المعارف الإسلامية أول تسجيل لإجمال هذه المحاولة المخلدة في مادة البلاغة ، وها هي ذى أول من يسجل أصول هذه المحاولة في مادة التفسير .

١ - القرآن كتاب العربية الأكبر

في الذى مضى من القول عن « ألوان التفسير » بيان للأغراض التى كان يقصد إليها المنسرون ، ويعنون بتحقيقها أكثر من غيرها ؛ وقد سمعنا الأستاذ الإمام رحمه الله ، يتقدم فيها آثروا من أغراض ، ويرى أن الغرض الأول والأهم في

التفسير

وهذا الدرس: الأذني للقرآن في ذلك المستوى الفني ، دون نظر إلى أي اعتبار ديني ، هو ما نعتد به وتعتد به الأمة العربية أصلاً ، العربية اختلاطاً ، مقصداً أول ، وغرضاً أبعد ، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد . . . ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعتمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ، ويقتبس منه ما يريد ، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع ، أو اعتقاد ، أو أخلاق ، أو إصلاح اجتماعي ، أو غير ذلك : : : وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية. لكتاب العربية الأواحد دراسة صحيحة كاملة مفهومة له ، وهذه الدراسة هي ما نسميه اليوم تفسيراً ، لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها .

فجملته القول : أن التفسير اليوم - فيما أنهمه - هو : الدراسة الأدبية ، الصحيحة المنهج ، الكاملة المناحي ، المسقة التوزيع ، والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرف ، غير متأثر بأي اعتبار ، وبراء ذلك . وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه : : هذه هي نظرنا إلى التفسير اليوم وهذا غرضنا منه ، وعلى هذا الأساس نتقدم لبيان طريقة تناوله ، ومنهج درسه :

٢ - أثر ترتيب القرآن في تفسيره

وننظر بين يدي الخطوة في مسألة الترتيب لننبئ عليها الرأي في كيفية تناول التفسير ، وهل ننبئ فيه لنسطة إتي سادت حتى اليوم . كما تقدم -

التي ليست عربية الدم أصلاً ، ولكن وصلها التاريخ ، وسير الحياة بهذه العروبة ، فارتضت الإسلام ديناً ، أو خالطت العرب فساقلت دماها بدمائهم ، ثم انحلت العربية لغة ، حتى صارت تلك العربية أصلاً من أصول حياتها الأدبية : : حتى هذه الشعوب التي ربطتها بالعربية هذه الأواصر الوثني ، إلى أن صارت العربية عنصرأ أساسياً ، وجانباً جوهرياً من شخصيتها اللغوية الفنية ، قد صار لكتاب العربية الأعظم ، وقرآنها الأكرم مكانة بين ما تعني به ، من دراسة أدبية وآثار فنية قولية ، فالزمها كل أولئك تناول هذا الكتاب بدراسة أدبية ، تفهم بها أصول ما وراثت من تلك العروبة ، إن كانت عربية التجار أو كانت قد اتصلت بتلك العروبة اتصالاً قوياً ، دفع شخصيتها ، وسير وجودها ، ووجه حياتها . فالعربي القح ، أو من ربطته بالعربية تلك الروابط ، يقرأ هذا الكتاب الجليل ، ويدرسه درساً أدبياً ، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة ، وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً وفاء بحق هذا الكتاب ، ولو لم يقصدوا . الاهتمام به أو الانتفاع بما حوى وشمل ، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم تنطو صدورهم على حقيقة ما فيه . أو انطوت على تقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس ، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس ، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا .

التفسير

فيندو للناظر أن تفسيره ضوئاً وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق ، والإدراك الصحيح ، لمعانيه وأغراضه ، إلا إن وقف المفسر عند الموضوع ليستكمل في القرآن ويستقصيه إحصاء ، فيرد أوله إلى آخره ، ويفهم لاحقه بسابقه : فالناظر في سورة البقرة مثلاً يجد من الحديث عن المؤمنين وحالهم ما أحسب أنه يفهم الفهم الصحيح ، إذا ما قورن بما في سورة «المؤمنون» ، من الجزء الثامن عشر - ثم هو واجد في هذه البقرة عن المنافقين وحالهم مالا يفهم على وجهه إلا مع سورة «المنافقون» في الجزء الثامن والعشرين : وقصة آدم في البقرة ، إنما تفسر مع ما ورد عنها في سورة الأعراف ، والحجر والكهف وغيرها .

وأنت - أرشدك الله - مقدر أن الذي يفهم جملة نصوص خاصة بموضوع واحد ، إنما يصل إلى صحيح معناها ودقيقه ، بمعرفة سابقها ولاحقها ومتقدمها ومتأخرها ، إذا ما كان الزمن قد تباعد بين تلك النصوص ، وبخاصة مثل هذا التباعد الزمني الذي بين آي القرآن ، فقد طال سنين وسنين . . . ثم هذا المتفهم يحتاج إلى إدراك الملائمات والمناسبات والأسباب التي أحاطت بما يفهمه من النصوص ؛ إذ هي أضواء لابد منها لاستجلاء المعنى و ترتيب القرآن لم يرح شيئاً من تقدم الزمن وتأخره ، فكيف يتخال مدليه ، ويحيط به ؛ ومدنيه بتخلل مكبه ويحيط به ؛ وهكذا ترى من النظر في ترتيب القرآن على سورة - أي ترتيب كان في المصاحف المختلفة - مالا يساير حاجات مفسرة المتفهم له ؛ بل يقتضي

فندسه على ترتيب سورة وآية في السور ، أو على غير هذا من ترتيب ؟ .

والقرآن - كما هو المعروف - لم يرب على الموضوعات والمسائل ، فيفرد كل شيء منها بباب أو فصل ، يجمع ما ورد فيه عن هذا الموضوع أو تلك المسألة ؛ فليس على ترتيب كتب العقائد مع ما فيه من أصول العقيدة ، وليس على ترتيب كتب التشريع مع ما فيه من أصول التشريع ، ولا هو كذلك على نسق كتب الأخلاق أو التاريخ ولا القصص ، ولا غير ذلك . . بل ليس على ترتيب بعض كتب الدين حين أفردت أحداث الحياة بأسفار عنونت كل سفر منها بحادث ؛ أو حين جرت على تسلسل حياة فرد خصت كل حين منها بقسم ، كما لم يرب على شيء من تاريخ ظهور آياته . . إنما جرى القرآن على غير هذا كله ، فعرض لكثير من الموضوعات ولم يجمع منها واحداً بعينه ، فبالتنق أوله بآخره ، ويعرض به في مكان معين . . وإنما نثر ذلك كله نثراً ، وفرقه تفرقاً ؛ فالحكم التشريعي في أكثر من موضع ، والأصل الاعتقادي قد عرض له غير مرة ، والقصة قد وزعت مناظرها ومشاهدها في جملة أماكن ، وهكذا تقرأ في السورة الواحدة فنوناً من القول ، وتتم بألوان من الأغراض المختلفة ، تعرض لها سورة أخرى ، فيتكامل العرضان ، ويتم البكرة بتبعها في مواطن متعددة ؛ وذلك لحكمة ومروى بين في غير هذا المكان من اسراسة القرآنية التي تعرض لأكلام في الترتيب .

وإنما ننظر إلى ما لهذا الزافع من أثر في طريقة تناول القرآن بالتفسير ، وتلعبه لتفهم معانيه وأغراضه ،

التفسير:

فصواب الرأي - فيما يبدو - أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً ، لا أن يفسر على ترتيبه في المصحف الكريم سوراً أو قطعاً ؛ ثم إن كانت للمفسر نظرة في وحدة السورة وتناسب آياتها ، واطراد سياقها فلعل ذلك إنما يكون بعد التفسير المستوفى للموضوعات المختلفة فيها .

٣ - المنهج الأدبي في التفسير :

وإذا ما كان وجه الرأي أن التفسير الأدبي لكتاب العربية الأكبر ، هو أول ما يجب أن يحاوله من لهم بالعربية صلة لغوية أدبية سواء أكانوا عرباً أم غير عرب ؛ وإذا ما كان وجه الرأي أن هذا التفسير الأدبي ينبغي أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً ، لا قطعة قطعة ؛ فعلى هذا الأساس يكون منهج التفسير الأدبي إذن صنفين من الدراسة ، كما هي الخطوة الأولى في درس النص الأدبي^(١) ، وهذان الصنفان هما : ١ - دراسة حول القرآن . ب - دراسة في القرآن .

فأما دراسة ما حول القرآن :

فهي دراسة خاصة قريبة إلى القرآن ، ومنها دراسة عامة بعيدة - فيما يبدو من ظاهر الرأي - ولكنها في تقدير المنهج الأدبي لازمة لفهم القرآن فهماً سليماً دقيقاً .

والدراسة الخاصة هي مالا بد للمعرفة ، مما حول كتاب جليل كهذا الكتاب ، يظهر في نحو عشرين

(١) بيان هذه الخطوة ، وصحيح الوضع فيها مما انتقلت حواسن كتاب هذه المادة في « الأدب العربي » بكلية الآداب ، من رسالة غزاة الأولى : ٢ بضمطة .

ما كان من أمر الترتيب ، بالنظر الجديد والترتيب الخاص لأي الموضوع الواحد ، بحيث يكشف هذا الترتيب لنا عن تلك النواحي ، التي عرفت أن المفسر المتفهم مضطر إلى مراعاتها وتقديرها ، توصلاً إلى الفهم الصحيح ، والمعنى الدقيق .

فجملة القول ، أن ترتيب القرآن في المصحف

قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقاً ، وقد ترك الترتيب الزماني لظهور الآيات لم يحتفظ به أبداً ، وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد في سياقات متعددة ، ومقامات مختلفة ، ظهرت في ظروف مختلفة ، وذلك كله يقضى في وضوح بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً ، وأن يجمع آياته الخاصة بالموضوع الواحد ، جمعاً إحصائياً مستقياً ، ويعرف ترتيبها الزماني ، ومناسبتها وملابساتها الحافظة بها ، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسير وتفهم ليكون ذلك التفسير أهدي إلى المعنى ، وأوثق في تحديده ، وليس تفسير القرآن سورة سورة إلا تعرضاً مغرضاً لموضوعات مختلفة تنظمها السورة الواحدة ؛ ثم يعود المفسر بعد ذلك في السورة الأخرى إلى مثل هذه الموضوعات أنفسها ؛ فإن عجل النظرة الجامعة إلى هذه الموضوعات في القرآن كله حيناً عرضت له في أول سورة ، فقد آل به الأمر إلى تفسير الموضوعات ، وكانت وقفاته الطوال المتباعدة عند كل موضوع تركاً لتفسير السورة بإحلالها به ، وإن تعرض للموضوع الواحد مراراً كلما عرض في السور المختلفة فقد أجل بوحدة الموضوع حين ترك الإمام للجامع به في مقام متصل .

التفسير

بالعناية ، نأخذ من يمارسون هذه الأبحاث من الغربيين ، وكان أجل من كتب في ذلك منهم الألمانى لولكه T. Noeldeke صاحب كتاب تاريخ القرآن *Geschichte des Qorans* ، الذى اشترك في تحقيقه وإكمال طبعته الثانية نقر من علماء الألمان مثل شغالى وزيمرن وبرجستراسر ، وقد جاهد أحد شبابنا من خريجي كلية الآداب فترجم الكتاب بمعونة من في الكلية من أساتذته الألمان وحاولي لغتهم ، لكن حالت حوائق ثقافية دون طبع الكتاب ، مع أن أبحاث هؤلاء المحدثين قد أفاضت على تلك الموضوعات ألواناً من العناية العلمية ، إن لم نخل من الاهتمام فإنها لن تخلو من روح النقد والتحقيق ، التى لأبد منها في تناول هذه الأبحاث ، وهى دراسات ضرورية لتناول التفسير كما أشرنا ، حتى ما يبنى مطلقاً أن يتقدم لدرس التفسير من لم يزل حظه من تلك الدراسة القريبة الخاصة حول القرآن ، ليستطيع فهمه فهماً أدبياً صحيحاً مسترشداً بتلك الملاحظات الهامة في فهم القرآن .

وأما ما حول القرآن من دراسة عامة ، فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية ، التى ظهر فيها القرآن وعاش ، ولها جمع وكتب وفكرى وحفظ ، وخاطب أهلها أول من شاطب ، وإليهم أتت رسالتهم لينهضوا بأدائها ، وإبلاغها شعوب الدنيا ، فروح القرآن عربية ، ومزاجه عربي ، وأسلوبه عربي ، وقرآناً عربياً غير ذى عوج ، ، ، والنفاذ إلى مقامه إنما يتقدم على التمثل الكامى ، والاستشفاف التام لمحة الروح العربية ، وذلك المزاج العربي ، والدون

عاماً أو كلاً وعشرين عاماً ، ثم ظل مفرقاً سنين حتى جمع في أدوار مختلفة وأحوال مختلفة ، وكان جمعه وكتابته عملاً سائر الزمن طويلاً ، وناله من ذلك ما ناله : ثم هناك قراءته ، ومسايرة هذه القراءة للتطور اللغوى الذى تعرضت له اللغة العربية ، بفعل النهضة الجادة التى أثارها الدعوة الإسلامية والدولة الإسلامية ، فقد كانت هذه القراءات عملاً ذا أثر واضح في حياة الكتاب وفهمه ، وذلك الأبحاث - من نزول ، وجمع ، وقراءة ، وما إليها - التى عرفت اصطلاحياً - منذ حوالى القرن السادس الهجرى - باسم علوم القرآن^(١) بعدما تناولها المفسرون اختلفون قبل ذلك بالبحث الجمل ، والبيان المتفاوت في الاستيفاء ، حسب عناية المفسر واهتمامه ، ومثل تلك الأبحاث جد لازمة ، في نظر دارسى الآثار الأدبية ، ولابد منها لفهم النصوص المدروسة ، والاتصال بها اتصالاً مجدياً ، ، بل كان لزوم هذه الأبحاث لفهم القرآن مما شعر به القدماء أنفسهم ، حتى قال السيوطى في مقدمة كتابه : الإتيان في علوم القرآن : « وقد جعلته مقدمة للتفسير الكبير الذى شرعت فيه وسميته بمجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية ، وتقرير الدرابة ، ومن الله أستند التوفيق والهداية »^(٢) ، وكان أكثر المفسرين يلمون في مقدمة تفاسيرهم بشيء من القول في النزول والجمع ، والقراءات ، ، وقد أفرد ما حول القرآن من تلك الموضوعات حديثاً

(١) محاضرات علوم القرآن كتاب قدّمه لادى كنية الاداب
مخطوطة .

١٢١ الإتيان في علوم القرآن

التفسير

صورة خاصة ، فما بحق لنا - مع هذا - أن نقول
إننا نقرأ هذا القرآن أو نعهد لفهمه فهماً أدبياً ،
يحيى للانتفاع به في نواح أخرى ، وما دمنا نذكر
الحجر ، والأحقاب ، والأنكة ، ومدين ، ومواطن
نمود ومنازل جاد ، ونحن لا نعرف عن هذه الأماكن
إلا تلك الإشارات الشاردة ، فما ينبغي أن نقول إننا
فهمنا وصف القرآن لها ولأهلها ، أو إننا أدركنا
مراد القرآن من الحديث عنها وعنهم ، ثم لن تكون
العبارة بهذا الحديث جلية ولا الحكمة ولا الهداية
المرجوة مفيدة مؤثرة ! !

ولعله ليس بالكثير مطلقاً أن نطلب مثل
تلك الدراسات المفصلة لبيئة القرآن الذي هو أحدث
الكتب السماوية جهداً ، ولغته التي بها نزل لا تزال
لغة حية تتكلمها مئات الملايين ، وأدبها هو أدب
غير واحدة من الأمم ، تدعى لنفسها حق الحياة ،
ثم هي أصل كبير للهجات ولغات تقوم دراساتها
الصحيحة على دراسة هذه العربية : : ليس بالكثير
في شيء أن نطلب هذه الدراسة لبيئة القرآن وهذه
حالتها ! لأن الكتب الدينية الأخرى أقدم من القرآن
بالقرون المتطاولة وبيئاتها قد عفت معالمها ، ولغاتها
قد نخلت عنها إذ خرجت من الحياة ، ولكننا نجد
ما في هذه الكتب الدينية جمعاً من حي وجماد ،
وحادثة ، وعلم ، قد أفرد بالدراسة ووضعت له
الكتب المطولة والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شيء
منها من يتبقى معرفته ، وهذا كله إلى جانب الدراسات
التاريخية والأدبية والدينية ، والقانونية ، والاجتماعية
العميقة والمقارنة التي أصابها تلك الكتب : ولا

العربي (١) من هنا لزمنا المعرفة الكاملة لهذه البيئة
العربية المادية ، أرضها بجبالها وحراها وصحاريها
وقياعها ، وسماها بسحبها ونجومها ، وأنوائها ،
وجوها بحره وبرده وعواصفه وأنسامه ، وطبيعتها
يجذبها وخصبها ، وقحولها أو غنائها ، ونباتها وشجرها
... إلخ. فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية
وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي المبين : :
مع هذا ما يتصل بالبيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه
الكلمة ، من ماضٍ سحيق ، وتاريخ معروف ونظام
أسرة أو قبيلة ، وحكومة في أي درجة كانت وعقيدة
بأي لون تلوّن ، وفنون مهما تنوّعت ، وأعمال مهما
تختلف وتتشعب ، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية
لهذه العروبة ، وسائل ضرورية كذلك لفهم هذا
القرآن العربي المبين : : وإذا جهدت الدراسة الأدبية في
أن تعرف عن تلك العربية والعروبة أكثر وأعمق
وأدق ما يعرف تبغى بذلك درس أدبها درساً
صحيحاً ، فإن هذا القرآن رأس هذا الأدب ،
وقلبه الخالق ، ولن يدرس درساً أدبياً صادقاً ، يفي
بحاجة المتعرض لتفسيره إلا بعد أن تستكمل كل
وسائط تلك المعرفة للبيئة العربية مادية ومعنوية :
أما ما دمنا نقرأ التشبيه العربي القرآني ، أو التمثيل
العربي القرآني ، فإذا مادته الأنسواء العربية ،
والظواهر الجوية العربية ، والحي أو الجماد المشهود
في بلاد العرب لا نعرف عنه شيئاً وليس عندنا عنه

(١) أن لقرآن ماضي ومراس إنسانية اجتماعية بعيدة المدينت
أبدية الصبر ؛ لكن ذلك كله انما جاء الإنسانية لـ لوبه العربي
وبذلك التفسير العربي ، والنسب التام لهذه العروبة هو السبيل
المتبعة لفهم ذلك كله والوصول اليه .

التفسير

هذه الألفاظ في الوقت الذي ظهرت فيه وتليت أول ما تليت على من حولها الأول عليه السلام (١) - وهذا هو أحد الاعتبارات الجوهرية التي تقف في وجه التفسير العلمي للقرآن على ما أشرنا إليه من قبل .

وإذا كان هذا هو الأصل الأول في فهم دلالة ألفاظ القرآن ، فمن لنا به مع أن معاجمنا لا تسعف عليه ولا تعين ؟ فأكبر ما نملكه منها - وهو لسان العرب - لابن منظور المصري - قد كتب على طريقة المقص والغراء ، كما يقول المصريون ، فتجاوزت فيه نصوص تباعدت عصور أصحابها ، فابن دريد في أوائل القرن الرابع الهجري (٨٣٢١هـ) ، بخارو ابن الأثير في أوائل القرن السابع الهجري (٨٦٠٦هـ) وعمازج لغويات الأول ديينات الثاني : : والقاموس المحيط - كما نعرفه - عَصارات خبر ممتزجة لثقافات متغايرة متباينة ، من فلسفة عقلية إلى طيبة عمية ، فأدبية لغوية ، فدينية اعتقادية ، أو غيرها .. معاجمنا لا تسعف على شيء من تحقيق هذا الأصل الثابت في تدرج الألفاظ : : فليس أمام مفسر القرآن حين يتبني المعنى الأول لألفاظه إلا أن يقدم بعمل في ذلك ، مهما يكن مؤقتاً وقاصراً فإنه هو كل ما يمكن اليوم ، وإلى أن نملك قاموساً اشتقاقياً تتدرج فيه دلالات الألفاظ ، ونهايز فيه المعاني اللغوية على ترتيبها ، عن

أنتحدث عن الترجمات والنشرات ، فتلك نواح أخرى ليست الآن موضع حديثنا ، ولكن بها تعظم المأثرة في هذا التقصير الدراسي لكتاب هو أجل وأقدم ، وأوثق ما عرفت العربية من آثارها الأدبية !

تلك الإمامة عما حول القرآن من دراسة ، وهي في جملتها نرجح : إما إلى محقق النص وضبطه وبيان تاريخ حياته . : . وإما إلى التعريف بالبيئة التي فيها ظهر ، وعنها تحدث ، وبين مغانيها ومعانيها تغلب ... وبعد استيفاء ذلك يكون التقدم إلى :

دراسة القرآن نفسه :

وهي تبدأ بالنظر في المفردات ، والتأديب يجب أن يقدر عند ذلك ، تدرج دلالة الألفاظ ، وتأثيرها في هذا التدرج يتفاوت ما بين الأجيال وبفعل الظواهر النفسية والاجتماعية ، وعوامل حضارة الأمة ، وما إلى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية في تلك الحركة الجياشة المتوثبة التي نمت بها الدولة الإسلامية ، والنهضة الدينية والسياسية والثقافية ، التي خلفت هذا الميراث الكبير من الحضارة . . . وقد تداولت هذه اللغة العربية في تلك النهضة أفواه أمم مختلفة الألوان والدماء والماضي والحاضر ، فتنويعت من كل ذلك خطوات تدريجية فسيحة متباعدة في حياة ألفاظ اللغة العربية ، حتى أصبح من الخطأ البين أن يعمد متأديب إلى فهم الألفاظ هذا النص القرآني الأدبي الجليل ، فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغير ، الذي مس حياة الألفاظ ودلالاتها ، وعلى التنبيه إلى أنه إنما يريد ليفهم

(١) لا ينبغي أن غلب هذا الكتاب ودراسته العالمية الحسنة مع صلته الوثيقة بها . كل ذلك يهيئ لهم معان متشعبة أو نامية . لكننا مع عدم انكار هذا القدر مري أنه لا يهيئ أن تسبب إلى القرآن من هذه المعاني إلا ما كان طريق منهج الحس اللغوي للعربية ، وسبيل الانتقال إليه هو دلالة التلخيص الأولى في عصر نولد القرآن . . . وبيان هذا والتنبه له مما لا يتسع له المقام هنا

التفسير

بها - وعانى فيها شديدا بما وصفنا أو بشيء من أصل فكرته ، ولكنه لم يتم التعقب اللغوي ، ولم يستوف التتبع القرآني ، وفاته مع ذلك كله فرق ما بين عصره وعصرنا في دراسة اللغات وصلاتها ، إلا أنه في كل حال نواة تخجل من بعده ، وبخاصة أهل هذا العصر الطموح ، فيؤلمهم ألا يملكوا إلا هذا القاموس القرآني الناقص بل البدائي ، وباتزام هذا المنهج الأدبي يرجى كمال هذا القاموس ، وقواميس أخرى تتطلبها حياة القرآن ، كتاب العربية الأعظم .

ثم بعد المفردات يكون نظر المفسر الأدبي في المركبات ، وهو في ذلك - ولا مرة - مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة ، إلخ ولكن لا على أن الصنعة التحوية على مقصود بلذاته ، ولا لون بلون التفسير كما كان الحال قديماً . بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديدته ، والنظر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآيات الواحدة ، واتقاء الاستعمالات المتماثلة في القرآن كله . ثم على أن النظرة البلاغية في هذه المركبات ليست هي تلك النظرة الوصفية التي تعنى بتطبيق اصطلاح بلاغي بعينه ، وترجيح أن ما في الآية منه هو كذا لا كذا ، أو إدراج الآية في قسم من الأقسام البلاغية دون قسم آخر ! كلا : بل على أن النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية التي تمثل الجمال القول في الأسلوب القرآني ، وتستبين معارف هذا الجمال ، وتستجلي قسائمه ، في ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية منضما إلى ذلك التأملات العميقة في التراكيب

للمعاني الاصطلاحية على ظهورها : . فلا ينبغي للمفسر من النظر في المادة اللغوية للفظ الذي يريد تفسيره ، لينتهي فيها المعاني اللغوية عن غيرها ، ثم ينظر في تلوج المعاني اللغوية للمادة نظرة تربتها على الظن الغالب ، فتقدم الأسبق الأقدم منها على السابق ، حتى يطمئن - ما استطاع - إلى شيء في ذلك ينتهي منه إلى ترجيح معنى لغوي للكلمة ، كان هو المعروف حين سماعها العرب في آي الكتاب . . . والمفسر في هذا التمييز والنظر ملم - ما أمكن - بمحدث الدراسة في أنساب اللغات وصلة ما بينها ، ليطمئن كذلك إلى أن الكلمة عربية أصيلة ، أو هي دخيلة ، وإن كانت لما يثبتها ؟ وما معناها الأول ؟ ثم هو عاذر كذلك من اندفاع معاجمنا في رد الكلمات إلى أصل عربي يشابهها في اللفظ ، مع التكلف في الاشتقاق والربط . .

وإذا ما فرغ من البحث في معنى اللفظة اللغوية ، انتقل بعده إلى معناها الاستعمالي في القرآن ينتج ورودها فيه كله ، لينظر في ذلك ، فيخرج منه برأى عن استعمالها : هل كانت له وحدة اطردت في عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة ؟ وإن لم يكن الأمر كذلك ، فما معانيها المتعددة التي استعمالها فيها اقرآن ؟ ولما يتبدى بمعناها أو معانيها اللغوية إلى معناها أو معانيها الاستعمالية في القرآن ، وهو بما ينتهي إليه من كل أولئك يفسرها مطمئنا في موضعها من الآية التي جاءت فيها .

وقد حاول الراغب الأصفهاني منذ قرابة ألف عام ، أن يعطينا مفردات القرآن في قاموس نحاس

التفسير

نفسية - في هذه المطالب الجدلية - والمرامى القلبية ، وماذا أجدت رعاية ذلك كله ، في إنجاح الدعوة ، وإعلاء الكلمة ، فالتفسير النفسي ، يقوم على أساس وتيديد من صلة الفن القولى بالنفس الإنسانية ، وأن القنوت على اختلافها - ومن بينها الأدب - ليست إلا ترجمة لما تجده النفس ، وقد ألمنا بذلك في مكانه من الدراسة البلاغية الفنية ، ولا نقول الآن أكثر من أن للمحة النفسية في المعنى القرآنى ، ربما تكون أحسن لخلاف بعيد الغور ، كثير الشعب بين المفسرين ، قد تأثروا له البراهين النظرية والأقيسة المنطقية ، وتلاوتوا فيه بصنوف الأعراب ، ومعقد الصناعة النحوية البعيدة عن روح الفن ، أو بالمحاولات البيانية الجافة ، إلى النظرات السوفسطائية المسفة ، وانظر على سبيل المثال تفسير الآيات ١٩٣ - ١٩٥ من سورة الشعراء في القمخر الرازى ٦ : ٥٤١ - ٥٤٣ ط بولاق - وقابله بتفسير الزمخشري لهذه الآيات - كشف ٢ : ١٣٢ ط بولاق - ثم الفرق بين الصنمين ، وكيف كانت نظرة الزمخشري النفسية ليصلا حاسما في الموضوع ، ، فالملاحظة النفسية حين تعلل نسيج الآية وصياغتها ، وتعرف بجو الآية وعالمها ، ترفع المعنى الذى يفهم منها إلى ألق باهر السناء ، وبدون هذه الملاحظة يرتد المعنى ضيلا ساذجا ، لا تكاد النفس تطمئن إليه ، ولا هو خليق بأن يكون مع مقاصد القرآن .

والأساليب القرآنية لعزقة مزايها الخاصة بها بين آثار العربية ، بل لمعرفة فنون القول القرآنى وموضوعاته فنا ، وموضوعا موضوعا ، معرفة تبين خصائص القرآن في كل فن منها ومزاياه التى تجلو جماله .

ولئن كان مثل هذا مما يطلب أو يوصف في قليل من الجمل أو الأسطر ، فإن تحقيقه ليس بهذه السهولة والقرب ، وإنما يقوم على إصلاح أدب بلاغى أحسب أن الحياة الأدبية اليوم تحاول ، وهى بالغة منه إن شاء الله مبلغا حسنا ، ومستفيدة به في التفسير الأدبى للقرآن ، كما تستفيد هذه المحاولة الإصلاحية نفسها بمزاوتها للتفسير القرآنى ، وإذا أوفى بنا القول على هذا الإصلاح الأدبى فلنا نشير إلى ما تبغى مراعاته من :

التفسير النفسى : لأن ما استقر من تفديز صلة البلاغة بعلم النفس (١) قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسى للقرآن ، كما كشف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفسانى للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة ، بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التى تناولتها دعاوة القرآن الدينية ، وجدله الاحتقادي ، ورياضته للوجدانات والقلوب ، واستلله لتقديم ما اطمأنت إليه ، وتوارثته عن الأسلاف والأجيال ، وتزيينها بما دعا إليه من إيمان ، ينقضى مبرم هذا القديم ، ويهدم أصوله ، وكيف تعلقف القرآن لذلك كله ، وماذا استخدم من حقائق

والحديث عن التفسير النفسى يذكرنا بما عرض له الأستاذ الإمام - روح الله وروحه - من صلة بين

(١) بحث « البلاغة وعلم النفس » - كتاب هذا القائل نشر في الجزء الثانى من المجلد الرابع لجمعية الآداب سنة ١٩٣٩ .

التفسير

نؤمن، تقريده. الحقيقة على أن نكذب على أنفسنا وعلى الأجيال ، فترعم الكفاية الكاملة والقدرة الموفورة : ولئن لم يكن لنا من الكمال إلا الشغور بالنقص فذلك أجمل بنا من التزيد الزائف ، ، وليس الذى نبغيه من هذا المنهج مستحيلا ولا بعيد التحقق ، فقد شعر أسلافنا بمجملته ، وقاموا ببعضه للقرآن ، ثم قام المحدثون به كله لكتبهم الأدبية والدينية ، ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضائعين العاجزين !

وأخيراً : : هذا المقال - فى أكثره - إنجاز مركز ، وإجمال لامح ، بغرى ذوى الشأن فى التفسير بأفاق فيسحة من الدرس والبحث ، وما على إذا لم يجد كل قارئ فيه حاجته . . ليس هنا مجال الاستيفاء .

أمين الخولى

التفسير وعلم الاجتماع : فقد ذكر (١) : « أن علم أحوال البشر مما لا يتم التفسير إلا به . ، وأنه لا بد للناظر فى الكتاب من النظر فى أحوال البشر فى أطوارهم وأدوارهم ، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف ، وحز وذل ، وعلم وجهل ، وإيمان وكفر . ، وهذا هو ما جعلنا نفهم من قوله أنه يريد علم الاجتماع ، وإن لم يسمه : : ولكنه عقب على ذلك بقوله : : « ومن العلم بأحوال العالم الكبير ، علوه وسفليه ، ويحتاج فى هذا إلى فنون كثيرة ، من أهمها التاريخ بأنواعه : : وعلى كل حال فنحن إنما أعطينا بما يقوم به الفهم الأدبى للقرآن ، وهو الفهم الذى يتقدم كل استفادته منه : : ثم تتلوه بعد ذلك المطالب الأخرى من هداية الخلق ، أو إصلاح حالهم أو التشريع لهم : : فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيد من الدرس الأدبى الذى أسلفنا وصفه العام ، فيتصل بالخبرة النفسية كما ذكرنا ، وقد تتصل المطالب الأخرى بعد ذلك بعلم الاجتماع أو غيره . »

وبعد فقد وصفت الذى وصفته من منهج التفسير الأدبى ومطالبه الجلية ، وأنا ذاكر مالا أنساه أبداً كلما شرحت المنهج الدقيق لدراسة أدبية أو غيرها ، فأقول للمستكثرين : مهما يكن لهذه المطالب من أثر يثقل خطانا ويؤخر أعمار دراستنا ، ويشعرنا بالنقص ، ويعود علينا باللائمة فإن هذه هى الحقيقة ، وهذا هو الواجب ، وأولى لنا أن

(١) مقدمة تفسير النخبة ص ١٦ .

السيرة

* السيرة ، معنى الترجمة المأثورة لحياة
 النبي محمد عليه السلام ؛ ويظهر أن هذه الكلمة
 قد استعملت أول ما استعملت للدلالة على
 باب قائم بذاته في عنوان مؤلف ابن هشام
 (طبعة فستيفلد ص ٣ ، س ؛ هذا كتاب سيرة
 رسول الله) ، على أن ثمة شاهداً آخر على
 استعمالها بمعنى الترجمة لحياة النبي عليه
 السلام ، فقد وردت بهذا المعنى في الواقدي
 (ابن سعد . الطبقات ، ج ٢ ، قسم ١ ، ص ١٨ :
 من روى السيرة) ، وفي تليذه ابن سعد
 (المصدر المذكور ، ج ٢ ، قسم ٢ ، ص ١٥٢ :
 هؤلاء أعلام بالسيرة والمغازي من غيرهم) ،
 ثم إن كلمة سيرة كانت تستعمل في تلك الأيام
 حقاً للدلالة على ترجمة الحياة بصفة عامة ،

السيرة

Gesch. d. Qurāns : Nöldeke- ٢٠٠
ص ١٢٢) واقتران هاتين السكتين بضئ
لنا السبيل في التعرف على أصل السيرة المركب
(١)

أصل السيرة وطبيعتها

إن فكرة جمع قصة حياة النبي من مولده
إلى وفاته في رواية متتابعة محكمة ليست فكرة
قديمة في الجماعة الإسلامية ولا هي بالفكرة
التي جاءت عفواً الخاطر. وإذا كان من الطبيعي
أن تجذب فعال منشئ الدين الجديد وأقواله
على الفور اهتمام معاصريه وتناقص هذا كرتهم
وبرداد هذا الأثر في نفوس المؤمنين به من
أهل الجيل الثاني، فإنه لا يقل عن ذلك حقاً
وصداً أن نجد هذا الاهتمام أبعد ما يكون
عن طبيعة التاريخ بالمعنى الذي نفهمه من هذه
الكلمة؛ وإنما انصرف هذا الاهتمام إلى تثبيت
سنن العبادة والشريعة المقررة جرباً على تقاليد
التي واقتداء به، كما انصرف إلى تخليد ذكر
المغازي على غرار ما كان يفعل العرب
في الجاهلية، تلك المغازي التي اشترك فيها
المسلمون نحت راية قائدهم الذي كان جل
أتباعه ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير (٢)

وأجمع في هذا التعليق رقم ٢٠١، لأنهما معاً م
تقاربهما يرفان - كما يوضح جلياً - فكرة متكاملة
وصورة متماسكة لشخصية الرسول عليه السلام؛ ولهم
هذه الصورة المتصلة قبل التعليق عليها ضروري،
والحديث عن بعض أجزائها يتصل أقوى الاتصال
بالحديث عن سائرهما، فلماذا جمعت التعليقين ==

ذلك أننا نعلم بوجود سيرة هي «سيرة معاوية
وبني أمية» لعوانة السكلي المتوفى سنة ١٤٧ هـ
أو ١٥٨ هـ، أو لنجاش بن الحارث (التميمي
المتوفى سنة ٢٢١ هـ؛ القهرست، ص ٩١، س ١٨)
ومعنى «السيرة» متسلسل من «المسلك»
أو «طريقة الحياة» اللذين تدل عليهما هذه
السكلة واللذين يعدان تطوراً طبيعياً للأصل
س ر، أي «مسلك» أو «ذهب في الأرض»
(وقد وردت كلمة سيرة في القرآن، سورة طه،
الآية ٢٠) * بمعنى «السنّة» أو «الهيئة» ويبدو
أن صيغة الجمع «سِير» هي التي كانت مفضلة
في أول الأمر عند الكلام على ترجمة حياة
النبي صلى الله عليه وسلم. والراجع أنها أطلقت
على الروايات الخاصة بحياته أسوة بـ «سير
الملوك» «الهلوية» (١) الأصل التي كان العرب
يعرفونها في مطلع الإسلام (انظر Nöldeke :
Gesch. der Perser u. Araber، ص ١٤ -
١٨). والمصطلح «سِير» يجرى في جل
الإشارات التي لدينا عن المؤلفات العربية
الأولى الخاصة بترجمة حياة النبي، مقترنا دائماً
بكلمة المغازي (A. Fischer في Schwally

(٢٠١) أعوذ بك من مميزات الشياطين وأعوذ
بك رب أن يحضرون. أعوذ بمآذ بين يدي
ما أعلق على مادة «سيرة» رجاء أن يرزقني الله
الوقاية من ممر فيها تحضرنى فيه الشياطين فيتكون
تعليقي على غير ما أحب له من براءة وترفع
واحترام للمنبج العلى اتنى دائماً أن يتسم بها
محطتنا مع هؤلاء السادة .
(٢٠٢) رقم الآية في المصحف الثاني هو ٢١
[٢٠٢٠]

السيرة

لا يختلف في خلقه اختلافا مشهودا عن أمراء الجاهلية . وقد كان الحافظ الأول إلى هذا الاهتمام هو الذي دفع القوم ، كما نعلم ، إلى

بقولك : ويبدو أن صيغة الجمع « سير » هي التي كانت مفضلة في أول الأمر عند الكلام على ترجمة حياة النبي . . وقد بدا لك هذا دون مثل له ولا شاهد عليه ، وبعد الذي قدمته من استعمال اللفظ المفرد « سيرة » ومقاله وشاهده . . لم لي أن أقول إن المنهج غير دقيق في هذا الموقف . . (ب) بعد الذي فات عن استعمال المفرد ، عتبت بقولك « والراجح أنها أطلقت على الروايات الخاصة بحياته أسرة بسير الملوك البهلوية كالأصل التي كان العرب يعرفونها في مطلع الإسلام . . فم رجح عندك هذا التأسي في إطلاق لفظ الجمع « سير » ، كبير الملوك البهلوية ؟ . . الجمع قد بدا لك بدو فقط ، بعد ما واجهتك شواهد استعمال المفرد ، فبأي شيء رجح عندك هذا التأسي ؟ وكيف صار ما بدا — بلا شاهد — هو الواقع ، وهو صادر عن حال نفسية لمستعمله ، وهي التأسي باستعمال الفرس للجمع في سير ملوكهم البهلوية ؟ . . وهل المنهج في هذه الانتقالات دقيق ؟

(ج) تذكر — في رقم ٢ — أن جل أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير . لا يختلف في خلقه اختلافا مشهودا عن أمراء الجاهلية . . فإدراكك على هذه النظرة من جل أتباعه إليه ، أو — على الأقل — ما الشاهد عليها من خبرهم ١٩ ثم ما شاهدك على أن جل أتباعه كانوا ينظرون إليه هذه النظرة ، وعن أي إحصاء صدرت في هذه ١٩ وهل المنهج في هذه الأقوال دقيق ؟

استطاع بفضل حكمته وشجاعته المؤيدتين بروح من الله ، أن يحرز من آيات النصر أروعها وأعظمها أثرا في النفوس ، وإن كان

== في رقم (١) من المائدة يقول الكاتب والراجع أنها أطلقت على الروايات الخاصة بحياته — الرسول — أسرة بسير الملوك البهلوية الأصل التي كان العرب يعرفونها في مطلع الإسلام . . ومعنى هذا في جلاء أن صورة الرسول في نظر أتباعه كانت صورة الملوك البهلوية ، وهو الذي طبع في نفوسهم تلك الصورة طبعا — ويتكامل هذا المعنى بما جاء في رقم ٢ من المادة ونصه : « كما انصرف — أي الاهتمام — إلى تخليد ذكر المغازي على غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية ، تلك المغازي التي اشترك فيها المسلمون تحت راية قائدهم الذي كان جل أتباعه ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير استطاع بفضل حكمته وشجاعته ، المؤيدتين بروح من الله ، أن يحرز من آيات النصر أروعها وأعظمها أثرا في النفوس وإن كان لا يختلف في خلقه اختلافا مشهودا عن أمراء الجاهلية . . فالرسول عليه السلام في نظر جل أتباعه أمير لا يختلف عن أمراء الجاهلية ، وما أقرب الإمارة من الملك . .

ونسأل الأستاذ كاتب المادة عن أشياء في تنويع تفكيره مثل : —

(١) صدرت الكلام باستعمال كلمة « سيرة » ، لحياة النبي عند أكثر من مؤلف ؛ واستعمالها في تلك الأيام فعلا لترجمة حياة معاوية ، مثلا لاستعمالها في تلك الأيام فعلا للدلالة على ترجمة الحياة . وبعد شرح معنى « سيرة » المفردة وبيان استعمال القرآن لها . . إلخ . إذا بك تعقب

السيرة

من المعلومات تتعلق بحياته ، فإنها في الحق تختلف عن ذلك اخلافا كبيرا من حيث فرضها وطبيعتها . وكان الحافظ الثاني

بضعاً وعشرين سنة لم يجرّد سيفاً في أكثر هذه المدة وأغلبها ، أى خلال خمس عشرة سنة من هذه المدة ، حتى نجحت دعواته وتكون المجتمع الإسلامى وتميز في المدينة ، وأذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا . . . قبل بضع السنوات التي دفعت محمداً ومجتمعه الجديد إلى دفع الظلم عن مجتمعهم هي التي رسمت وحدتها صورة محمد في نفوس جل أتباعه .

(د) هل كان محمد يأخذ بن أتباعه صورة القائد المتفرد ، أو أنه كان يزل على مشورة خبرائهم ويغير موقفه الحربى الذى اتخذته لأن الصبراء يرون ذلك ، ويسدلون له بصحة ما يوحى به إليه لا بصحة ما يرتئيه هو في الميدان ، ولما سأله هل من ذلك هذا في بدر أنزل لك الله أو هو الحرب ، وقال لهم : هي الحرب ، يبينوا له الوضع الحربى السلم ، فغير منزله . وإذا كانت سنوات الحرب هي أواخر حياة محمد ، وهي نحو تلك حياته في الدعوة والرسالة ، فهل تكون هي التي ترسم صورته عند جل أتباعه أمراً قائداً انتصروا تحت لوائه أروع نصر وأعظمه .

(و) وهل حقاً كانت فترة الحرب في حياة محمد فترة انتصارات رائعة وعظيمة أو تآكلتها الهزائم في أحد . . . وحزن ، لأن غزواته عليه السلام إنما كانت في حقيقتها حرب دفاع ومقاومة للظلم ، كما تصرح الآية القرآنية : أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وإن الله على نصرهم لقدير ، نعم كانت حرب مقاومة للغالبية التي تتكثل لسحق الجماعة الناشئة في المدينة ، قبل أن يصلب عودها ، فكانت — كما هو الواقع الملبوس — صراخاً بين قلة إسلامية تناضل عن كيائها أمام كثرة تتحرب عندها ، ويتعاون فيها مشركو العرب بمكة ، مع اليهود المحيطين بمسلى المدينة الذين =

إقامة السنة في تلك الصورة الماثورة من الحديث المروى (انظر مادة حديث) ، وهذه الصورة وإن بدت على هيئة مجموعة

== (د) ذكرت الأمراء في الجاهلية ، وجعلت محمداً كأحدهم ، لاختلاف اخلافا مشهوداً ، فإذا كان الأمراء في تلك الحياة القبلية الأبرية الطابع ؟ ومن هم أمراء الجاهلية الذين كانوا قواداً ذوى ألوية انتصر أتباعهم تحت قيادتهم وهل النجى في هذه الدعاوى دقيقاً

وإذا جازنا ما في البيان والتعبير إلى ما في الحكم والتفكير فلنا نسال الأستاذ كاتب المادة أسئلة أخرى عن تقديره الحقائق التاريخية حين قرر ما أتر ، وتلك الأسئلة مثل :

(أ) هل الاتجاه إلى ظواهر الملكية والإمارة في اعتبار اتباع الرسول له ، أو في تصويره هو نفسه لهم ، هل هذا الاتجاه ينفق في شيء مع إصرار الرسول في مقام الرسالة ، وهو أسى من مقام الملوك ، على تقرير بشرية . ومماثلته للناس ، وأنه ليس إلا بشراً رسولاً . والكاتب نفسه يعرف هذا جيداً . وسيلذكر فيما يلي من هذه المادة (ب) هل الاتجاه إلى الملكية والإمارة ينفق مع تصرفات الرسول كشبه أصحابه عما تفعله الأماجم للملوك : ودفع خوف من خاف منه بقوله : إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد .

(ج) وقبل هذا كله ، هل كانت طبيعة الحياة العربية حول الرسول تهيء له مثل هذا الاتجاه إلى الملكية والإمارة ، أو تساعد على تصور أصحابه له في هذه الصورة ، حتى يتأسوا في سيرته بسير الملوك وينظروا إليه نظراً إلى أمير قائد محارب انتصروا تحت لوائه الخ .

(د) متى قاتل محمد ، ومتى صار قائداً ، حتى تكون صورته عند جل أتباعه هي صورة قائد انتصروا تحت رايته ١٩ إن محمداً عاش داعياً

السيرة

إلى حد كبير بالمغازي . فليست هذه المغازي في الموطأ مثلاً ، وهو من أقدم المجموعات الحديثة التي وصلتنا يعنون بغير هذا كله حين يذكر كتاب الجهاد - ج ٢ ، ص ٢ ، ط صبيح - والبغاري في صحيحه حين يجمع أخبار غزوات الرسول - ص - يجعل العنوان هو : كتاب المغازي ، فقط دون لفظ السير - ج ٣ ، ص ٢ ، ط الحسينية - ويضع كلمة السير مع الجهاد في محديثه عن فضل الجهاد فيكون العنوان هو كتاب الجهاد والسير - ج ٢ ، ص ٩٠ - .

ثم نسمع كلام الفقهاء حين يدرسون أحكام الجهاد فيعنونون لذلك : بكتاب السير ، وبينون السير بمثل قولهم : إن أصل السيرة حالة السير ، إلا أنها غلبت في الشرع على أمور المغازي ، كلتناسك على أمور الحج - الزبلي : شرح الكنز ج ٣ : - ٢٤ ، ط بولاق - نسمع هذا فتقدر معنى السير حين تصل بالمغازي أو تكون معنى غالباً فيها ، وأن أصل ذلك ما فيها من معنى السير - وأن مثل هذه الصلة بين السير والمغازي ليست مما يسهل فيه القول بتقرير هذا الاقتران ، والتوصل منه إلى معنى خاص في صورة الرسول عند جل أتباعه ، لوصفه له دعوى هذا الاقتران ، وهو ما لا يسهل التسليم له به ، بعد ما رأينا من اقترانها في مجموعات السنة القديمة والحامة ، وبعد ما قرأنا من عدم اقترانها أيضاً في اصطلاح الفقهاء ؛ وأن غلبة كلمة السير في الشرع على أمور المغازي ليست لشيء في معنى السيرة التي هي ترجمة الحياة . . . وأن التعلق بمثل هذا الاتصال حين يكون بين السير والمغازي لا يضيء من السبيل في التعرف على أصل السيرة المركب .. وبالتالي لا يحقق شيئاً من الصورة التي يحاول الكاتب رسمها لمحمد ومغازيه التي يريد أن يجعلها استمراراً وتطوراً الأيام العرب في الجاهلية .. وأعوذ بالله دائماً عما عدت به أولاً من الهذرات . =

بدوره هو السبب في نشأة محصول وافر من القصص تتصل بحياة النبي في المدينة وتحفل

== عانوا في هذه المقاومة الحيوية شدائد كثيرة . لم ينهياً لهم فيها دائماً أروع آيات النصر وأعظمها بل زلزلوا فيها زلواً شديداً في غزوة الأحزاب مثلاً .. وأنجدتهم دائماً قوة الإيمان ، وصلابة اليقين ؛ فليس من صحة التقدير في شيء ما يقوله كاتب المادة عن الأمير المحارب الشيبه بأمره الجاهلية !

وهذا الذي لمس من دخل التذكير ، واهتزاز التقدير ، هو الذي يجعلنا دائماً أكرر في هذا التعليق التودد من هزات الشياطين ، حتى لا نزل قدم ولا يجمع قلم .

* * *

وفي الصورة التي حاول الكاتب رسمها لمحمد الأمير المحارب خطر قوى الإيهام ، حاول أن يتم به تلك الصورة الشوها ، وذلك الخطر هو ما يرسمه بقوله : والمصطاح د سير ، بجي . في جمل الإشارات التي لدينا عن المؤلفات العربية الأولى . الخاصة بترجمة حياة النبي مقترناً دائماً بكلمة المغازي ؛ واقرانها تين الكلمتين يضيء لنا السبيل في التعرف على أصل السيرة .

إله كما ترى بقرر اقتران السير بالمغازي ويرى ذلك الاقتران هو المصباح الذي يفهم على ضوئه تلك السيرة ، ويتعرف على أصلها .

وفي كل تسامح نقول له : إله كذا به يقرر من أمر المؤلفات العربية الخاصة بالسيرة ما يقرره من هذا الاقتران بين السير والمغازي ، دون أن يذكر دليلاً أو شاهداً على هذه الدعوى إلا ذكره مرجعاً هو نولك في تاريخ القرآن .

والمصنف يتردد كثيراً في التسليم له بهذا الاقتران الذي يريد جعله مفتاح سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم لأننا نجد في مجموعات حديثة قديمة ، وهامة ، عدم اقتران السير بالمغازي ، فالك

السيرة

(انظر هذه المادة) ، وها يشتركان في ذلك

لحروبهم الجاهلية التي كانت لهم فيها تلك الايام ؟ وهل لا يدخل في حساب الكاتب بشئ ، ما هذا الضجيج الهائل الذي ادعته الحركة الإسلامية لنفسها من تأليف قلوب العرب بعد ما كانوا أعداء . على شفا حفرة من النار ، ثم ما تاذت به الحركة الإسلامية من عموم دعوتها وتوجيهها إلى من حولها من الأمم والحكماء ؟ لو لم يكن في الأمر إلا هذه المزايعم والادعاءات — ونسبها كذلك مسامرة لكل منسك — لكان هذا كافيا لأن يدل على شئ ما أصاب هؤلاء الجاهليين فغير من أمرهم حتى لا يعود من اليسير على حامل ألم أن يعتبر مغايرهم تحت ظل هذه الدعاوى كحرب اليسوس بينهم ، أو حرب داحس والغبراء في الجاهلية ، إن مثل هذا القول مما يشعر أشد الناس تحاملا على هؤلاء العرب ودعوتهم . وداعيا ، بأن الكرامة العقلية تحول بينه وبين مثل هذا التصوير للحياة والتاريخ وسنن الاجتماع . إنكار أن شيئا ما ، بل شيئا كبيرا ، قد طرأ على الحياة في الجزيرة العربية مطلع القرن السابع الهجري ، وكان خليقا بأن يغير من أمرها وأمر أهلها فغيرها لا يجعل حياتهم بعد هذا تاريخ استمرار حياتهم قبله .. على أنا نسرف في حسن التنية ، ونقف عند كآبة معطوفة على هذا الاستمرار ، فإن الكاتب يقول — استمرار أو تطورا — فنقول : إنك بكلمة « التطور » تعترف بالغير . فهل كان التطور المغير لحياة العرب بظهور الإسلام تغيرا هينا يبرأ يجعل حياتهم بعده استمرارا لحياتهم قبله ؟ وتكون مغايرهم في سبيل الدعوة الجديدة استمرارا وتطورا لتطاحنهم العصبي القبلي ، الذي كان يجهاكته وحقه غاملا منفرا للواعين فيهم من ==

إلا استمرارا أو تطورا لأيام العرب^(١)

(١) يقول الكاتب « ليست هذه المغايرى إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب ، وبعضى فيصف التشابه بين الأيرة وأيام العرب في الأسلوب والتنسيق ... والشواهد الشعرية .. الخ .. وهذا القول منه إنما هو تمة للصورة التي حاول رسمها سابقا .. فانصراف الاهتمام إلى تخليد ذكر المغايرى — مغايرى القائد الأمير المحارب .. الخ على غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية . انصراف الاهتمام إلى هذا التخليد هو السبب عنده في نشأة محصول والر من قصص تحفل إلى حد كبير بالمغايرى . وليست هذه المغايرى إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب .. الخ .

وفي هذا التفكير والآداء أشياء كثيرة نستوقف الناظر فيه : فلنشأه المحصول الوافر من القصص المتصلة بحياة النبي .. الخ . شئ يستوقف القاري ، ولكننا ندع الكلام عن هذه القصص وانها إلى أشباه لها سترد فيما يلي .. ونقف هنا عند جعله هذه المغايرى استمرارا وتطورا لأيام العرب .. فالكاتب بعد ما صور محمدا صلى الله عليه وسلم بأنه في نظر جل أتباعه أمير محارب لا يختلف عن أمراء الجاهلية — على ما ناقشناه نيه قريبا — يضيف إلى هذه الصورة أن مغايريه — أو قصص مغايريه — ليست إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب .. يعنى في الجاهلية . والحق أننا لا نعرف كيف يجد الكاتب الدجاجة على إلقاء مثل هذا القول .. فهل كانت الحركة الإسلامية في حياة العرب استمرارا متصلا لحياتهم في الجاهلية ؟ وهل كانت حركاتهم الحربية في الإسلام — مهما يكن الرأي فيها — استمرارا

السيرة

الأسلوب العذب المرسى على السجبة ، وفي الجحوش إلى قطع جبل الرواية وتقسيمها إلى عدد من الحوادث لا يرتبط بعضها ببعض إلا برابط واحد ، وفي وفرة الشواهد الشعرية (انظر Horovitz في *Islamica* ، ج ٢ ، ١٩٢٦ م)

== هذه الحال البشعة ، التي جعلت الدعوة الإسلامية تحولاً جوهرياً لعالمها في حياتهم ... ولم يكن من الطبيعي أن يكون ما بعدها استمراراً لما قبلها ، والغريب أن الكاتب قد قال قبل ذلك : إن فكرة جمع قصة حياة النبي في رواية متتابعة ليست فكرة قديمة في الجماعة الإسلامية ، ومعنى هذا أنه قد مضى وقت بعد الدعوة الإسلامية أيضاً قبل أن توصف تلك المغازي في السيرة . لكن الدعوة الإسلامية نفسها لم تغير من اتجاهات العرب ، ولا الزمن نفسه — وقد مضى منه ما مضى قبل العناية بوضع السيرة — قد تغير من اتجاهات أولئك العرب الجاهلية . وإنه لكثير أن يستعصى حال هؤلاء العرب على الزمن ، بهد ما استعصى على المجازلة الإصلاحية الإسلامية نفسها ، سواء كانت دعوة سماوية — كما يؤمن أصحابها — أو حتى محاولة بشرية كما يدين هذا الكتاب !

على أننا لا نمتنع عن الإمعان في التفاني ونسبته حسن رأي فنقول لأنفسنا أهل الكتاب يريد أن يقول : إن وصف المغازي هو الذي كان استمراراً وتطوراً لوصف أيام العرب ، لأن نفس المغازي وأحداثها وأهدافها . ولكننا لا نجد الطريق الناقد إلى هذا الفرض المصطنع ، لأننا لم نلتق من العصر الجاهلي وصفاً ثرياً لأيام العرب حتى يجد الكاتب المشابهة بينه وبين وصف المغازي ،

ص ٣٠٨ — ٣١٢) التي كانت في كثير من الأحوال بلا شك النواة التي تقوم حولها القصة الثرية ولا يستطيع المرء أن ينكر على مثل هذا النوع من التأليف الصفة التاريخية ، ولكنه يجب أن يذكر في هذا العدد أن

بنحو ما قاله من اشتراكهما في الأسلوب العذب المرسى ، وفي الجحوش إلى قطع جبل الرواية ، وغير ذلك مما يقول في شرح هذه المناجاة ، ويكون مراده أن القول في المغازي كان استمراراً وتطوراً للقول في أيام العرب ..

وحتى هذا الربط بين المغازي وأيام العرب في أسلوب الرد أو القص أو الوضع لا نجد إلا دعوى متكلفة لأن الحافظ على العناية بأيام العرب غير الحافظ على العناية بالسيرة ، وما فيها من المغازي ؛ ولأن من الطبيعي أن تكون الدعوة الإسلامية قد قدمت صورة البطولة ، والتست هدفاً من الحرب . مغيرة لصورة البطولة في الجاهلية وهدف الحرب في الجاهلية ، بحكم ما لا يمكن إنكاره أبداً من فعل الزمن الذي يقرره الكاتب بقوله إن فكرة وضع السيرة ليست قديمة في الجماعة الإسلامية ، أي أنها وجدت بعد مضى زمن على ظهور الإسلام ، وهو ما لا بد أن يغير من نظرة المسلمين للمغازي عن نظرهم لأيام العرب .

وفي النهاية لا يسهل القول بأن المغازي والسيرة ليست إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب في طبيعتها وغايتها ؛ ولا حتى يسهل القول بأن المغازي والسيرة ليست إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب في أسلوبها وسردها — ونقرأ في التعليق التالي ما ينقض به الكاتب نفسه كلامه .

أبوعبى القحولي

السيرة

ذلك أن النبي الذي أعلن بصريح العبارة في خلال حياته العانية أنه إنما يعد نفسه بشراً لأيام العرب ، بل يقول : وأصول سيرة النبي بمعنى الكلمة الصحيح من نوع آخر يختلف عن هذا كل الاختلاف — وبعضى إيبين أن أصل هذه السيرة يرجع إلى التحول الذي طرأ على شخصية محمد في ضمير المسلمين ، وأن عوامل اعتقادية ، واتصالات دينية بالمسيحية واليهودية ، رغبتهم في أن يصوروا محمداً بصورة منشئ الأديان الأخرى .. وغيروا من صورة بشرته إلى صورة من كمال الخلق الإلهي ، وغدت حياته أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى .. الخ .

وليخفف الناظر من حدة لمهاجمة هذه المغاوى ووصفها بما هنا ، وما سبل عن الأسطورية ، أو من كذا وكذا من التهم ، فلنا إلى هذا عودة شاملة نتحدث إلى الكاتب فيها عن هذا الألف من الاتهام .

وإنما نقف هنا عند صورة محمد عليه الصلاة والسلام الدينية التي هي أصل السيرة بمعنى الكلمة الصحيح ، ويمكن هذه الصورة من الصورة الأخرى التي يصورها له جل أتباعه أميراً محارباً أحرز من آيات النصر أروعها ، ولا يختلف في خلقه اختلافاً مشهوداً عن أمراء الجاهلية .. فهل تأتلف الصورتان : الجاهلية المحاربة : والنسخة من عيسى وموسى ١٩ وهل يمكن أن تكون هاتان الصورتان جانبين لوجهين من شخصية محمد في نظر جل أتباعه ١٩ وهل كان للأمراء الجاهليين أصحاب أيام العرب مثل هذه الظلال الروحية الإلهية .. وهل .. وهل .. لا أعلن أي شجاعة أو عنف في التفكير يجيب عن هذا بالإيجاب — ولا أحسب الناظر في هذه المادة يجد حاجة للتحدث

لا تتناول التاريخ، وضوحاً في إطار من التسلسل التاريخي أو مرتباً وفقاً لموضوعه ، وإنما تتناول سلسلة من المذكرات الحربية ، نجد فيها التصوير الصادق (وإن غلبت عليه الذاتية في كثير من الأحوال) والوصف الواقعي لمحادثة مقترنا بوصف غير أمين مشوه لمحادثة أخرى ، كما نجد فيه بصفة خاصة أنه ينقصه كل النقص ربط الأحداث بعضها ببعض والنظر إلى مجرى الحوادث نظرة كلية شاملة

وأصول سيرة النبي بمعنى الكلمة الصحيح من نوع آخر يختلف عن هذا كل الاختلاف ، ذلك أن هذه السيرة يرجع أصلها إلى التحول الذي طرأ على شخصية محمد في ضمير المسلمين الديني وإلى الأثر الحاسم الذي أحدثته عداصر مختلفة بعضها في هذا التحول ، وإلى آخر فوق هذا كله ، وهو أن احتكاك المسلمين باليهودية والمسيحية ورغبتهم في أن يضعوا منشئ الإسلام في كفة منشئ هذين الدينين قد شجعهم على وضع تلك القصص التي حاطوا بها شخص النبي والتي أحدثت هذا التحول الشامل في طبيعة شخصيته من مولده (بل قبل مولده) إلى وفاته وبدلتها تبديلاً^(١) ؛

(١) ما هو ذا الكاتب الذي قرر منذ لحظات أن المغاوى والسيرة ليست إلا أسطورة تطورا لأيام العرب نرسلا إلى غرضه من تصوير محمد عليه الصلاة والسلام في نظر جل أتباعه أميراً جاهلياً محارباً — ما هو ذا الكاتب بعد لحظات ، بل لحظة ، لا يرى أصول السيرة في هذا الجو الجاهلي

السيرة

والمديح ، نواف من الحقائق التاريخية ؟ إننا لنواجه في هذا المقام مسألة من مسائل النقد التاريخي آثارها أئمة الباحثين الأوروبيين للإسلام في النصف الثاني من القرن الماضي ، ولا تزال أبعد ما تكون عن الحل البات الحاسم ، وهي إلى ذلك مسألة أدخل في دراسة شخصية محمد وأصول الإسلام منها في دراسة أصول السيرة موضوع هذه المادة ؛ وصياغتها في صورتها الأدبية المعهودة . وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد أن شبرنجر Sprenger قال منذ أمد طويل بوجود شبهة في أن تكون السيرة قد تأثرت بالسنة اليهودية والمسيحية (إما بالنسج على منوال القصص الواردة في المدين القديم والحديث أو بالنقل عن المدرس والهجادة من ناحية وعن الأناجيل المنحولة وسير القديسين عند المسيحيين من ناحية أخرى) وأن نولدكه (Zeitschr. der D.Mörgent. Ges. ١٨٩٨ م . ٢٣ . ص ١٦ - ٣٣) كان أول من بين ، بتجليه قصص إسلام السابقين إلى الإسلام ، أن السيرة في مواضع كثيرة جدا تنأى نأيا بعيدا عن تمثيل الرواية الصحيحة ، وإنما هي تصور ، متبعية الأمور ، أحوالا وقعت في تاريخ متأخر كثيرا عن الحوادث التي تروى نأيا ، وتقرن ذلك بأسانيد تاريخية تثبت بها ما نقول ؛ وقد طوعت تاريخ ظهور الإسلام

كسائر البشر ، قد أصبح في النهاية يمثل الصورة الظاهرة لكمال الخلق الإلهي ، وضدت حياته أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى ، وأسبغ على أدق تفاصيلها طابع الوحي والخوارق (انظر البحث العمدة في ذلك L. Andrae ، Die Person Muhammads in Lehre und Glaube seiner Gemeinde ، ستوكهلم ١٩١٨ [Archives d'Études Orientales ١٦٣] وخاصة الفصل الأول) .

فكيف نفسر التوسع في هذا الانحياز ، وهو التوسع الذي تمت خطوطه المربضة فيما يظهر بعد وفاة النبي بقرن واحد لحسب ؟ أنتمثل الرواية التي نتجت عن هذا التوسع ، إلى جانب ما فيها من عناصر مختلفة أسطورية لاشك فيها ، أقوالا تعتمد على رواية أكثر جدارة بالصدق قد يتضمن ما ورد فيها من أهواء وتحريفات ومبالغات مبعثها الإطراب

== إل كاتبا بشئ في هذا — فإن الصبح واضح لدى عيين .

لقد تغيرت — كما قرر الكاتب — نظرة العرب المسلمين للأبطال والأحداث والأهداف وبدا فيهم طابع ديني جعلهم يلمسون لتبليهم صورة ذات ظلال من عيسى وموسى ، أو هي — كما يقول — أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى — وذلك كاف كل الكفاية لأن تتغير به نظرتهم إلى أيام العرب في عارسة المغازي ، كما هو كاف كل الكفاية لأن تتغير به نظرتهم إلى أيام العرب حين يصفون المغازي .

اصبح الحقولي

السيرة

المدينة (الذين مال بهم التقى عن السبيل الذي كان ينبغي أن تسير فيه حياة النبي، مستمعين في ذلك بشق التوفيقات الفقهية وبالأصول الدخيلة فلا تجد للحوادث التي رويها سنداً من الرواية التاريخية. وهكذا تصبح السيرة في مادتها مجرد مدرش قرآني، كبير وضع وضعاً لتعجيد النبي ودعم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الدينية أو السياسية. وهذا التحرر المطلق من جانب كيتاني ولا منس، الذي يمتد إلى ما يبدو الأنظار أنه أقل التفصيلات شأنًا في حياة النبي، بما في ذلك اسمه ونسبه، قد آنس فيه كثير من العلماء شطوطاً (de Goeje في *Centenario Amari*، باليرمو ١٩١٠، ج ١، ص ١٥١ - ١٥٨؛ Nöldeke في *W. Z. R. M.*، ج ٢١، ص ٢٩٧ - ٣١٢؛ *Isl.* ١٩١٣ م، ج ٤، ص ٢٠٥ - ٢١٢؛ ١٩١٤ م، ج ٥، ص ١٦٠ - ١٧٠؛ Becker في *Isl.* ١٩١٣ م، ج ٤، ص ٢٦٣ - ٢٦٩؛ *Isl. studien*، ليبسك ١٩٢٤ م، ج ١، ص ٥٢٠ - ٥٢٧، وثمة بحث مشهور للسألة في مؤلفي *Storia e religione*، *nele' Oriente semitico*، رومة ١٩٢٤، ص ١١١ - ١٣٧)، على أنه إذا كان كيتاني ولا منس لم ينجحوا في التغلب تغلباً كاملاً على آراء أولئك الذين يذهبون إلى أن ذلك الجزء نفسه من السيرة الذي يتصل بحياة محمد قبل الهجرة يشتمل على عدد معين من الأقوال التي لها قيمة تاريخية، فإن الأساس الجوهري الذي استهدى به قد ثبت أنه مشر إلى حد

لهذا الغرض وتسامت به لتعجيد الأسر والأشخاص الذين كان لهم القدح المعلى في تاريخ الإمبراطورية العربية. ومهما يكن من شيء فإن مقال نيكولد سيهر الرائع عن طبيعة رواية الحديث (Goldziher: *Mus. Stud.* ٢٠، ج ٢) يعد بداية مرحلة حاسمة في دراسة السيرة دراسة نقدية. فقد بين أن السيرة في صورتها الأدبية التي وصلت بها إلينا، إنما هي مجموعة من الأحاديث المروية لا تختلف في طريقة تكوينها اختلافاً جوهرياً عن الأحاديث المسلم بصحتها. ذلك أن الإنسان في الحالين لا يحمل ما ثبتت حجتيه في مراحل سنده الأولى، وكذلك نجد النص في الحالين يشمل تقريراً لقاعدة أو بناً في مسألة خلافية أكثر من اشتغاله على حقيقة تاريخية (انظر *Caetani: Annali dell'Islam*، ج ١، ص ٢٨ - ٥٨). وقد حلل لامنس H. Lammens في سلسلة من المقالات الأطوار التي مرت بها السيرة في تأليفها تحليلًا بلغ به المدى، ذلك أن هذا العالم الجزويقي تصدى لإثبات أن البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبي، في مرحلتها السابقة على الهجرة على الأقل، لا سنده بحال. فكل حادث ترويه السيرة، وكل تفصيل تاريخي مزعوم ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لأية من القرآن استنبط منه أصحاب مدرسة المدينة (حيث كانت الغيرة الدينية في المحافظة على ذكر النبي قائمة تضطرم بها نفوس أهل

السيرة

المحدثين في المدينة ، وانخذت صورة مدرس
عحكم حافل بالتوفيقات والآيات القرآنية التي
طالب المفسرين أن يحدوها فيها لإشارات إلى
حوادث في حياة النبي معدة تمام التحديد .
وعلى هذا النحو كانت صياغة تاريخ العهد
المحدث من السيرة . ثم إن أصحاب النظر العملية
من أهل التقى قد التقطوا أيضاً قصصاً تتصل
بهذا العهد وبدلوا من طبيعتها تبديلاً جاء في
كثير من الأحوال غاية في الفطاعة وعرق
النظرة ، ولكنتهم صادفوا في هذا الميدان
روايات تاريخية أدق وأحكم ، وكانت هذه
الروايات قد توسع فيها من قبل توسعاً
احتذى السيرة والأسلوب الذي عولجت بهما
القصاص المتعلقة بأيام العرب في جاهليتهم .
ومن هذه التوفيقات بين تلك العناصر المتباينة
نشأت السيرة في صورتها المعتمدة التي استقرت
بالفعل في معالمها الجوهرية قبيل مستهل
القرن الثاني للهجرة .

(٢)

تصنيف السيرة في صورتها الأدبية
لقد كان القصص ، أولئك الرواة
المحترفون للقصص ، الذين انتشروا في أرجاء
العالم الإسلامي بعد الفتح العربية الأولى
مباشرة (*Muhamm. Studien* : Goldziher)
نحو ص ١٦١ - ١٦٦) هم أول من ألف
وأذاع عن حياة النبي القصص التي صنفوها
فيما يرجع على منوال تلك الأساطير الواردة

عظيم ، ذلك أن البحث المفصل قد كشف من
بعض فقرات السيرة عن الطريقة الشبيهة
بالمدرش التي هيئت على تكوينها (انظر بصفة
خاصة Schrieke في *Isl.* ، ١٩١٥ ، ج ١ ،
ص ١ - ٣٠ ، *Beihfte zur* في *Bovan* ،
Zeitschr. f. alttest. Wiss. ، ١٩١٤ ، ص ٥٣ ،
ص ٤١ - ٥٣ ، ١٩١٩ ، ج ١ ، ص ١٥٩ -
١٨٣ ، ١٩٢٢ ، ج ١ ، ص ١٢٣ ، ١٨٤ - ١٨٩) ،
بل إننا نستطيع أن نقول إن طبيعة هذه
التوفيقات الفقهية إن لم تكن قد امتدت فيما
يبدو إلى قصة العهد المحدث من السيرة برمتها
فقد امتدت على الأقل إلى بعض مراحلها
(*Isl.* في *Horovitz* ، ١٩٢٢ ، ج ١ ، ص ١٧٨ ،
R. S. O. ، ١٩١٣ ، ج ١ ، ص ١٠٩ - ٨٧) .
والظاهر أن تكوين السيرة حتى عند
تصنيفها في صورتها المعتمدة قد مر بالخطوات
الآتية : —

أدى توقيف المسلمين المطرد لشخص
النبي إلى نمو أسطورة حول شخصيته ،
تسبب بطابع سير القديسين عند المسيحيين ،
واجتمع حول هذه الأسطورة إلى جانب
الروايات التاريخية التي يتفاوت حجمها من
التحريف ، قصص نسجت على منوال
القصص الدينية اليهودية أو المسيحية (وربما
الإيرانية أيضاً ، وإن كان تأثير هذه القصص
الإيرانية أقل كثيراً) ، ثم رتب هذه المادة
واتخذت لها القواعد والمناهج على يد مدارس

السيرة

الطريقة المتبعة في السيرة وفي الحديث .
وقد اصطنع هذه الطريقة نفسها معاصر
لعروة وابن خليفة من الخلفاء ، ونعني به
أبان بن عثمان الذي استقر هو أيضاً في مكة .
وقد جمع دروسه عن حياة النبي في كتاب ،
تليذه عبد الرحمن بن المغيرة المتوفى قبل
سنة ١٢٥ هـ . وأطلق على هذه الآثار الأدبية
الأولى (ويمكن أن نضيف إلى هذين الاسمين
اللذين ذكرناهما وشيكا : شرحيل بن سعد
المتوفى سنة ١٣٢ الذي كان أثره فجاً يظهر
ضئلاً) اسم المغازي ، وهي التي ظلت ، كما
رأينا ، من التوالم المأثورة إلى عهد متأخر ،
فضلاً عن أنها تم (كما يستفاد أيضاً من القطع
التي بقيت منها) على أن محتوياتها تتعلق في
جوهرها بحياة النبي العامة . وقد اطراد إطلاق
هذا الاسم أيضاً على مؤلفات الجبل الثاني
والثالث من المؤرخين ، نذكر منهم علاوة على
عاصم بن عمر بن قتادة المتوفى بين سنتي ١١٩
و ١٢٩ هـ اسمي كاتين يفوقانه ذكراً ، وهما
ابن شهاب الزهري (٥١ - ١٢٤ هـ) وموسى
ابن عتبة المتوفى سنة ١٤١ هـ اللذان كان لهما
أثر مشهود على جميع الروايات المتأخرة .
وقد وصلت إلينا قطعة من مغازي موسى
طبعت في كتاب مستقل نشره سخاو
Sachau في Sitzungsberichte der Preuss.
Ak. der Wiss. zu Berlin (١٩٠٤) ،
ولكن هذه القطعة ليست من الشمول بحيث
تمسكتنا من الحكم على طبيعة هذا المؤلف

في التوراة والإنجيل والفصص الإيرانية
الأصل التي كانت هي قوام ما يلقونه على
الناس . ومن ذلك نشأ نوع من التأليف يمتد
إلى الفصص التاريخية أكثر من اتبائه إلى
التاريخ . ونجد شاهداً على هذا النوع في
كتاب المغازي ، لوهب بن منبّه (٣٤ -
١١٠ هـ) الذي ترجع شهرته بصفة خاصة إلى
ما فيه من آثار تتصل بتاريخ التوراة والإنجيل
وتاريخ جنوبي بلاد العرب . على أن دراسة
السيرة إنما ازدهرت بخاصة في المدينة كما
أسلفنا ، ونمت في صورتها الواسعة المحكمة
إلى جانب الأحاديث الدينية . وأقدم من
ألف كتاباً في سيرة محمد ، هو عروة بن الزبير
(٢٣ - ٩٤ هـ) الذي استفادت شهرته فقيهاً
ومؤرخاً . وقد اشترك هذا الابن من أبناء
ذلك الصحابي المشهور اشتراكاً ضئيلاً في
النشاط الذي أبداه أخوه عبد الله ومصحب ، فقد
تصافى في وقت مبكر مع الأمويين المظفرين ،
واستجاب لرغبة الخليفة عبد الملك ، فبعث
إليه بعدة تعليقات فسر بها مسائل تتصل بمبدأ
الإسلام (الشواهد المذكورة في الطبري ؛ انظر
Annali ؛ Guetani ، ج ١ ، فهرس المجلدين
الأول والثاني ؛ Fück [انظر مصادر هذه المادة]
ص ٨ ، تعليق ٢٢) . على أن نشاط عروة في
التراجم لم يقتصر على هذه الرسائل ، ذلك
أنه أتى على تلاميذه معلومات جمعها بنفسه
جرياً على سنة النقل الشفوي الذي يدعمه
الإسناد ، تلك السنة التي أصبحت من ثم قوام

السيرة

الخلفاء، (نقص بجلاء عن خطته ؛ وسواء كانت هذه العناوين تشير إلى أجزاء مختلفة من مؤلف واحد قوامه عرض منتظم النسق للتاريخ العام، أو كانت لا تشير، وهذا أرجح، إلى أسماء كتاب أو عدة كتب نشرها المؤلف نفسه برشها وإنما هي في جوهرها تتفق مع طبيعة التأليف العربي في زمن ابن إسحاق فتدون ما تلقاه بالرواية الشفوية، فإنها تدل في صورة موجزة على كل ما بذله ابن إسحاق من جهد في كتابة التاريخ الذي نشر تلاميذه المختلفون وأدعوا متفرقين جزءاً أو آخر منه. وهذا يفسر ما زاه في الوقت الحالي من وجود سيرة لابن إسحاق مستقلة عن سائر كتاباته تمثل في رواية ابن هشام (انظر هذه المادة) المشهورة التي يسلم الناس عامة الآن بأنها قد حفظت لنا النص الأصلي لابن إسحاق كما كان تقريباً. ولم يحفظ هذا التوفيق الجزاء إلا الأخران من آثاره، وهما كتاب المبتدأ، وكتاب الخلفاء، اللذان لم يبق منهما إلا متفرقات أوردتها الكتاب المتأخرون وبخاصة الطبري.

ونخلص من ذلك إلى أن ابن إسحاق أراد أن يصنف كتاباً أوسع مدى من المغازي التي صنفها أسلافه. وهذا يبين لنا السبب في أن استخدام الإسناد في كتابه قد اضطرب اضطراباً صدم فقهاء علم الحديث المستمسكين بأصول السنة صدمة عنيفة فأنكروا عليه بالإجماع صفة المحدث الثبت (انظر النصوص

وترتيبه حكماً أوفى مما تليعه لنا الفقرات الباقية منه في مؤلفات الكتاب المتأخرين.

وقد ازدهر علم المغازي أيضاً في ذلك العهد نفسه خارج المدينة (سليمان بن طرخان [٤٤ - ١٤٣ هـ] في بصرى؛ ومعمربن راشد [المتوفى سنة ١٥٢] في صنعاء) ولكن النجاح الذي أحرزته هذه المؤلفات قد أدخله كتاب محمد بن إسحق (المتوفى سنة ١٥٠ أو ١٥١ هـ؛ انظر هذه المادة) الذي يعد أيضاً ختام تطور الرواية المدنية وفتحة تصور جديد للسيرة، ذلك أن أسلافه قد نظروا فيما يظهر إلى تاريخ النبي نظرهم إلى ظاهرة قائمة بذاتها وإن كانت عظيمة جليلة؛ أما ابن إسحق فقد كان أول من وضع الإسلام ومثلته في نسق التاريخ العام، فهو يرى أن ظهور الإسلام استمرار وتمة للتاريخ المقدس اليهودي والنصراني من حيث كونه ينبعث من الخلق الإلهي ومن دعوة الأنبياء السابقين لمحمد، ولكن محمداً يظهر في الوقت نفسه أجدد يمثل للروح العربية وهو الذي يفتح على يديه عهد السيطرة العربية على العالم. وهذا التمييز لكتاب ابن إسحق لا يستمد بطبيعة الحال من وجود أي مذهب واضح ينتهجه، ذلك أن كتابه محدود، شأن كتب أسلافه، بما ألزمه من جمع مادة أخرى مسندة، ولكن العناوين الشديدة التباين التي تدل على كتابه (مبتدأ الخلق؛ المبدأ وقصص الأنبياء؛ المغازي والمبعث ومبدأ الخلق؛ المغازي والسيرة والمبتدأ والمغازي؛ كتاب

السيرة

الكتاب وجدنا أنه يتصف بصفة المؤرخ الحق وتمثل فيه الصورة الأخيرة للمزج بين كتابة التراجم على النحو الذي المأثور عن المحدثين وكتابتها على النحو الملحمي الأسطوري المأثور عن القصص . وهذا الطابع الأميل الذاتي الذي يتميز به مؤلف ابن إسحاق هو الذي يفسر العداوة بين مذاهب الرواة ، ويبرر في الوقت نفسه النجاح العظيم الذي لقيه على مدى الأجيال ، وهو نجاح لم يخلد لحشب ماسبقه من الكتب التي، من نوعه، وبهذه الكتب التي التزمت ماجاء به التزاماً كبيراً (مثل مغازي أبي معشر المتوفى سنة ١٧٠ هـ [انظر هذه المادة] ومغازي يحيى بن سعيد بن أبان المتوفى سنة ١٩٤ هـ) بل جعل له أيضاً الأثر الحامض في تطور السيرة في المستقبل . وقد بقيت لنا من سيرة ابن إسحاق ، علاوة على رواية ابن هشام لها ، نقول لأغلب أجزائها وردت في كتابي الطبري الكبيرين التاريخ والتفسير ؛ وقد أصبحت سيرة ابن هشام بفضل رواية هذين الكاتبين المصدر الأساسي لكتاب التاريخ المتأخرين .

وثمة كاتب آخر واحد يقف إلى جانب ابن إسحاق على قدم المساواة أو يكاد ، ونعني به محمد بن عمر الواقدي (١٣٠ - ٢٠٧ هـ) الذي وصلت إلينا السيرة التي كتبها عن النبي بوسائل ثلاث مختلفة وهي : كتاب المغازي (انظر الترجمة المختصرة التي قام بها فلورن ،

التي جمعها فستفلا ، ابن هشام ، ج ٢ ، المقدمة) وهذا الحكم (وقد أعلن في حياة ابن إسحاق نفسه ، ولم يكن معلنه إلا الفقيه الكبير مالك ابن أنس ، ولم يجد ابن إسحاق بداً من هجر التدريس في المدينة والنزوح إلى العراق والاستقرار فيه) عظيم الأهمية ، فهو يفرق بفرقة واضحة بين الحديث التاريخي والحديث العقيدى الخالص . وغنى عن البيان أننا نجد في مجاميع الحديث بمناه الدقيق مثل صحيح البخاري ومسلم وغيرهما ، معلومات من الطراز الأول تتعلق بالتراجم (وبخاصة الكتب المقصورة على المغازي والمناقب) ولكن احتواها على مادة مشتركة بينها وبين التراجم إنما يزيد الفرق بين هذين النوعين من التأليف تأكيداً على تأكيد .

وقد جمع ابن إسحاق مادة وافرة متنوعة قاضطه ذلك إلى التوسع في مراجعته وقبول عدد من الروايات لا تدعمها الأسانيد دعماً كافياً ، بل هو قد عني بذكر مصدر بعض أخباره ذكرراً لا يتسم دائماً بالوضوح الكبير ، وخاصة حين يكون هذا المصدر ، كما هو الشأن في كثير من الأحوال ، من أصل يهودي أو نصراني . وخالف أسلافه فيما يظهر فلم يهمل استخدام الشعر في تكملة مصادره حتى أخذ عليه أنه جمع عدداً من الآيات المنحولة ، ويمهد لرواية حياة النبي بتعليقات وافرة في الأنساب والشواهد القديمة . وصفوة القول أننا إذا قارنا ابن إسحاق بمن سبقه من

السيرة

بفضل ابن سعد الذى رتب المادة التى جمعها أستاذة وزاد عليها ، فرعا من فروع البحث مكملًا لعلم الحديث نما نغواً عجيبيًا ، ونعنى به علم الرجال ، أى دراسة سيرة المحدثين ونقدم .

وقد ظلت السيرة بعد الواقدي (وبعد هو وابن إسحق المصدر المنتظم لسلسلة من المؤرخين المتعاقبين تبدأ بالبلاذرى [انظر هذه المادة]) الذى نقل السيرة التى صنفها ابن إسحق برمتها تقريبًا فى كتابه أنساب الأشراف (انظر de Goeje فى Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. ١٨٨٤، ٣٨٣، ص ٣٨٧-٣٩٠) ، بضع قرون لا يتناولها مؤلف من المؤلفات الجليلة الشأن (ونحن لا نعلم نسبياً إلا القليل عن تلك المؤلفات التى خصصها المدائنى للمؤرخ المشهور المتوفى سنة ٢٥٥هـ للسيرة ؛ انظر انظر هرس ص ١٠١) . فقد اجتذبت ، دلائل النبوة ، و الشئانل ، التفات المؤرخين (انظر Die : Andrae Person Muhammads ص ٥٧ وما بعدها) وهى فرع انبثق من السيرة لينمو ويزدهر مستقلاً بنفسه ، على حين ارتدت السيرة التاريخية إلى الكتب الكبيرة فى التاريخ العام ، متمثلة بالطبرى ومثارة لخطاه بصفة عامة . ويشتمل ذلك الفيض الذى يخطئه الحصر ، من مجموعات تراجم الصحابة فى بعض الأحيان على إشارات تاريخية للسيرة تختلف عن تلك الإشارات المأخوذة من آثار ابن

ذلك أننا لا نملك بعد للأسف نسخة كاملة من نص هذا الكتاب (الذى رواه عنه محمد ابن شجاع الثلجى (١٨١ - ٢٦١ هـ) ؛ ثم السيرة التى قدم بها تليذه وكاتبه محمد بن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ كتابه هو ، الطبقات ، (ابن سعد ، طبعة سنغار ، المجلدان الأول والثانى) الذى جاء فيه علاوة على الروايات التى ترد إلى الواقدي بروايات أخرى من أصل مختلف ؛ ثم كتاب الطبقات نفسه ؛ وخاصة المجلدين الثالث والرابع ، فى كل ما يتصل بالصلات بين محمد وصحابته وما يتصل بالشأن الذى كان لحولاء الصحابة فى تاريخ الإسلام قبل وفاة النبي . وقد فقدت السيرة الواقدي هذه الوحدة التى سلكتها فى إطار التاريخ العام وربطتها به وأسبغها عليها ابن إسحق ، وإن كان من المقطوع به أن الواقدي قد احتذى أيضاً حذو ابن إسحق فصنف وكتاب التاريخ والمبدأ والمغازى ، (الفهرست ، ص ٩٨ فى آخرها) وهو قريب الشبه فى تأليفه بمجموعة من الرسائل المنفرقة أوسعها تلك الرسائل التى خصصها لحياة النبي العامة ، وغزوانه ، ورسائله ، والبهوت التى أوفدها أو أوفدت إليه . وإذا وازنا بين ابن إسحاق والواقدي وجدنا أنه لا يميل إلى الشعر إلا قليلاً ، على أنه رزق موهبة عظيمة فى التاريخ ، وإليه يرجع ، كما نعلم ، الفضل فى تناوله تناولاً منهجياً . ثم إن الواقدي فى جمعه البيانات الخاصة بالصحابة فى الحديث ، قد أنشأ ،

السيرة

قيل . وحسبنا أن نذكر من تلك التصانيف التي قد يقتضينا إيراد ثبت بها إلى إحالة هذا المقال إلى حد غير معقول : عيون الآثار لابن سيد الناس (٦٦١ أو ٦٧١ — ٧٣٤ هـ انظر *Gesch. der Arab.* : Brockelmann *Lit.* ٢٣ ؛ ص ٧١) ؛ والمناسبات اللدنية للقسطلاني (٨٥١ — ٩٢٣ هـ ؛ انظر بروكلمان ، ٢٣ ، ص ٧٣) ؛ والسيرة الشامية لشمس الدين الشامي المتوفى سنة ٩٩٤ هـ أو ٩٧٤ (بروكلمان ، ٢٣ ، ص ٣٠٤) ؛ والسيرة الحلبية لنور الدين الحلبي (٩٧٥ — ١٠٤٤ ؛ بروكلمان ، ٢٣ ، ص ٣٠٧) ؛ والشرح الذي كتبه على المصنفين الأولين بعنوان « نور النبراس » ، سبط ابن العجمي المتوفى سنة ٨٤١ هـ (بروكلمان ، ٢٣ ، ص ٦٧) ، وشرح المواهب للزرقاني المتوفى سنة ١١٢٢ هـ (بروكلمان ، ٢٣ ، ص ٣١٩) . أما ملخصات السيرة ومنظوماتها التي يفيض بها الأدب العربي ، فليس لها بطبيعة الحال قيمة تاريخية .

المصادر :

علاوة على المصادر المذكورة في صلب المادة :
(١) حاجي خليفة ، طبعة فلوكل ، ٢٣ ، ص ٦٣٤ — ٦٣٦ (٢) Wüstenfeld *Die arab. Geschichtschreiber* (٣) *Abh.* (٤) *G. IV. Gött.* ١٨٨٢ م في مواضع متفرقة *Das Leben u. die Lehre* : Sprenger (٥) *des Mohammad* برلين ١٨٦٩ ، ٣٣ ، ٥٤ — ٧٧ (٦) *Annali dell'* : Caetani

إسحاق والواقدي المشهورة ، وبعض هذه الإشارات يرجع إلى أصول أقدم من هذين الكتانين . وأنا لا تزال نفتقر إلى دراسة لكتب من قبيل الاستيعاب لابن عبد البر ، وأسد الغابة لابن الأثير ، والإصابة لابن حجر وغير ذلك من الكتب ، أستهدف جمع تلك البيانات وتحقيقتها ، ذلك أن هذه الدراسة قد تأتي بنتائج ذات قيمة ، مهما يكن من شيء . فإن المادة التي بين أيدينا ليست إلا شذرات مبعثرة متفرقة . وأضال منها تلك البقايا التي يمكن أن نلتمسها في شريح سيرة ابن هشام ، وأشهرها الروض الأنف للسبكي (٥٠٨ — ٥٨١ هـ ؛ انظر *Gesch. d.* : Brockelmann *Arab. Lit.* ١٣ ، ص ١١٥ ، ١١٣) . أما المصنفات الضخمة التي ترجع إلى تاريخ أحدث من هذا فهي تزودنا بفيض لا يتصوره العقل من التعليقات دأب أصحابها ، مدفوعين بغيرتهم العلمية في استقصاء كل ماورد في المصادر التي توصلت إليها أيديهم . على حشدها حشداً . أما من حيث مادتها فإنها لم تأت بمجديد على ماورد في ابن إسحاق والواقدي ؛ وأقصى ما تخرج به منها لا يتعدى بعض الأساطير المتأخرة العهد التي لا شك في أن قيمتها كبيرة بالنسبة لتاريخ نشأة وتطور النبيلة التي تدور حول شخصية محمد ؛ على أن هذه المادة ليس لها قيمة على الإطلاق بالنسبة لقصة حياة النبي الأصلية ، أو قل لأنها لا تعتبر أن تكون رواية من الروايات المتفقين المعروفة من

السيرة

عنه «العالم الجزوي» ، وأن تحليله لأطوار السيرة قد بلغ به المدى .

هذه الاستعانة بالحدس الكبير . . وهذا التكرار الذي جعل الكاتب يعود إلى أيام العرب واحتذاء السيرة لأسلوبها . . واتسام تصويرها بطابع سير القديسين . . وأساطير القصص الدينية في الرواة والإنجيل والنصوص الإيرانية أيضا . . ثم هذا الاستطراد البعيد الآفاق من التعرض لطبيعة رواية الحديث ، ومقال كولدسبير الرائع عنها . . . وهجوم كيتاني المعروف في هذا الميدان ، وأن الإسناد الإسلامي لا يعمل ما يثبت حجته في مراحل سنده الأولى . . وأن البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبي في مرحلتها السابقة على الهجرة — على الأقل — لا سنده بحال ، وأن كل حادث ، وكل تفصيل تاريخي مرعوم ، ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لآية من القرآن استنبط منها أصحاب مدرسة المدينة . . الذين مال بهم التقى عن السبيل الذي كان ينبغي أن تسير فيه حياة النبي . . كل هذا وما إليه من توسيع الميدان . . وجرأة الدعاوى العامة ، نلقاه من الكاتب في صبر وأناة ، مركزين الحديث في أصول منهجية عليا ، تكشف عن مواطن النقد في منهجه وتناوله جملة ، مع الاكتفاء بأهميات الملاحظات عليه ، فنها :

Islam ، ميلان ١٩٠٥ م ، ج ١ (٥)
 : *Gesch. d. Quran* : Nöldeke-Schwally
 ليسك ١٩١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٩ — ١٤٤
 (٦) ابن سعد ، طبعة سخاو ، ج ٢ ، قسم ١ ،
 ليدن ١٩٠٩ ، المقدمة (Horovitz) ج ٣ ،
 قسم ١ ، ليدن ١٩٠٤ ، المقدمة (سخاو)
 (٧) *Il prof Gabrieli e una* : Nallino
inedita dissertazioni di laurea intorno
ad una fonte araba della biografia di
Maometto ، رومة ١٩١٨ (٨) Gabrieli
Ancora intorno alla primitiva biografia
di Maometto ، رومة ١٩١٩ (وهما وسالتان
 جدليتان تشتملان مع ذلك على مراجع وافية جداً
 وبعض الملاحظ المفيدة) (٩) J. Fück
Mohammad Ibn Ishaq, Literarhistorische
Untersuchungen ، فرانكفورت على الماين ،
 ١٩٢٥ (وهو يشتمل أيضا على عرض نقدي
 رائع لتاريخ الأدب قبل ابن إسحاق) (١٠)
Verzeichniss. d. Arab. : Ahlwardt
Handschriften ، براين ١٨٩٧ م ، ج ٩ ،
 ص ١١٠ — ١٧٨ .

[ليفي دلافيدا G. Levi Della Vida]

حورشيد

تعليق

مضى كاتب المادة يكرر ما يقول ، ويحلب بخيله ورجله مستعديا كبار القادة من نولدكه وأمثاله ، مستمينا بأوساطهم أمثال «لامنس» الذي يطيب له أن ينعت بصفته اللاهوتية فيقول

١ — ربط رواية السنة بهامة ، وقواعدها في ذلك ومنهجها برواية السيرة بخاصة ، ومالها من مواضع ضعف الرواية ليشب من ذلك إلى مهاجمة طبيعة رواية الحديث ، وسوق ما لدى المستشرق الإيطالي كاتاني من قوى الهجوم على

السيرة

عند . . . ذلك أن هذه التي آثر أن يسميها المغازي ،
ويقيم على تسميتها تلك ما أقامه أول المادة من
جعل الرسول من الأكاسرة ، البهلوية ، وأمراء
العرب في الجاهلية . . . وهذه المغازي التي يحدث
(ص ٤٥٠) عن ازدهارها . . . هذه المغازي يقول
نقاد الحديث ، على لسان الإمام أحمد : ثلاث كتب
ليس لها أصول : المغازي ، والملاحم ، والتفسير ،
ويقول المحققون من أصحابه : مراده أن الغالب
أنها ليس لها أسانيد صحاح متصلة ، (الزركشي :
البرهان في علوم القرآن ج ٢ : ص ١٥٦ ، ط
سنة ١٩٥٧ — ونقله السيوطي في الإيقان في
علوم القرآن ج ٢ ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ط سنة ١٢٧٨ هـ)
وإذا كان الأمر كذلك . . . وكانت هذه القولة
بما لا يخفى على مثله الكاتب المطلع . . . فلم تركها ١٩
وبنى كل هذا الصرح أو بث كل هذا اللغم ليسوى
بين رواية السنة ورواية السيرة ، ويهاجم
الروائيين ، على السواء ، في طبيعتهم ،
وبنائهم . . . إلى آخر ما قال ، بما لفت إلى إطراف
منه . . . وسائر مبعوث في المادة ١

الرواية الإسلامية . والكاتب يقول عن
ذلك ما جاء في ص ٤٤٨ ، ويذكر أيضا أن
الأسطورة حول شخصية النبي (ص ٤٤٩)
وما اجتمع حولها من قصص نسجت على منوال
القصص اليهودية ، أو المسيحية ، وربما الإيرانية
أيضا قد ، اتخذت لها القواعد والمناهج على يد
مدارس المحدثين في المدينة . . الخ . . كما يقول
(ص ٤٥٠) أن عروة بن الزبير التي أيضا على تلاميذه
معلومات . . . وجريا على سنة النقل الشفوي
الذي يدعمه الإسناد ، تلك السنة التي أصبحت
من ثم قوام الطريقة المتبعة في السيرة وفي الحديث ،
كما يقول قبل ذلك ما هو تمهيد لهذه التسوية الجريئة
بين رواية السيرة للمغازي ورواية السنة العامة
(ص ٤٤٨) : وإن السيرة . . . إنما هي مجموعة من
الأحاديث ، المروية لا تختلف في طريقة تكوينها
اختلافا جوهريا عن الأحاديث المسلم بصحتها ،
وقد قال قبل ذلك (ص ٤٤٨) : إن السيرة تنأى
نأيا بعيدا عن تمثيل الرواية الصحيحة .

• • •

وينبغي أن نقدر هنا ما يربط به الكاتب بين
السيرة والتفسير أيضا في مثل قوله (ص ٤٤٨)
إن كل حادث تزويج السيرة ، وكل تفصيل تاريخي
مزعوم ، ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لآية من
القرآن . . الخ . فإذا ما سمعنا القولة السائرة في
عدم أصالة المغازي والتفسير فقد عدا الكاتب
إلى دهم منهار بمنهار ، وأخفى - فيما نرجح -
على القارئ ، انهيار الأصوليين ضد أصحاب المنهج
النقلي في الإسلام ١

وفي هذه الخطوة الواضحة من الكاتب لإخلال
كبير بالمنهج السليم للبحث يتجلى في غير جانب
من جوانب المنهج :

(١) إخفاء الحقيقة عن عمد ؛ أو على أقل
تقدير ، الإخلال بواجب الإطلاع على أمور
مشهورة سائرة في هذا المقام ، وهو الرجل الذي
اطلع على ذلك الحشد الكبير من كتابات قومه
قديما وحديثا . . . ونستطيع - في غير تمهيب -
أن نرجح الأمر الأول وهو إخفاء الحقيقة عن

السيرة

٢ — تناقض الكاتب في المادة التي قدمها هو ، فيينا تراه يربط هذا الربط الوثيق بين المغازى والسنة ليهاجم ضعف رواية السيرة أصلاً ، فيهاجم رواية السنة كلها تبعاً . . . فيينا ينجم ذلك من عمله إذا بك تراه يحدث هو نفسه عن النقد الحديث وقوته وضجره الشديد برواية السيرة ، فتقرأ مثل قوله (ص ٥١) إن استخدام الإسناد في كتابه — يعني ابن إسحاق — قد اضطرب اضطراباً صدم فقهاء علم الحديث المستمسكين بأصول السنة صدمة عنيفة ، فأنتكروا عليه بالإجماع صفة المحدث الثبت . . فلم يجد ابن إسحاق بدأ من هجر التدريس في المدينة . . ويذكر الكاتب خبر الإمام مالك مع ابن إسحاق ، ومهاجمته له ، ويقول في هذا الموضوع : وهذا الحكم عظيم الأهمية فهو يفرق تفرقة واضحة بين الحديث التاريخي والحديث العقيدى الخالص — وهكذا جرى الحق على لسانه نفسه . . ولم تند مع قوله هذا حاجة إلى أن نسأله : فقيم إذن هذا العناء في ربط السيرة ، أو المغازى بالسنة ، وتعريض وحدة قواعدها ومناهجها ، وبناء السيرة على الإسناد الذي هو قوام الطريقة المتبعة في الحديث ، مادام فقهاء علم الحديث المستمسكون بأصول السنة يحكمون هذا الحكم العظيم الأهمية المفرق بين الحديث التاريخي والحديث العقيدى الخالص تفرقة واضحة . . ٢١٠ من فلك أدراكك . . في هدوء وهودة .

وبما هو من المنهج بسيل :

٣ — أن كاتب المادة يقول (ص ٤٤٨) عن أصحاب مدرسة المدينة حيث كانت الغيرة الدينية .

(ب) ويتم هذا الإخفاء للحقيقة عدم رواية الاتهام الإسلامى القديم للسيرة بقوته ووضوحه ، فهو مثلاً يقول : (ص ٥٢) إن ابن إسحاق أخذ عليه أنه جمع عدداً من الآيات المنحولة ، وهي عبارة قصيرة خفيفة لا تمثل في شيء ما يقوله الأقدمون في عمل ابن إسحاق هذا ، إذ تسمع فيه عبارة ابن سلام يقول : وكان بمن أفسد الشعر وهجته ، وحمل كل غشائه منه محمد بن إسحاق بن يسار ، مولى آل عكرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف ، وكان من علماء الناس بالسيرة (طبقات الشعراء ، ص ٩ ط المعارف) . . وشتان بين العبارتين ، عبارة القدماى وعبارة كاتب مادة سيرة — وما أضيف دلالة هذه العبارة الأخيرة عند كاتبنا — فإن أصحاب الأدب والشعر ، الذين تظل رواياتهم — مهما يكن التحرى — أقل حرمة من رواية الحديث . . أصحاب هذا الأدب إذا ما قالوا في قوة إن ابن إسحاق أفسد الشعر ، وهجته ، وحمل كل غشائه منه ، يهزون بهذا القول كل قوة لروايته التي يزعم لها الكاتب أنها جرت على قواعد مدارس المحدثين ومناهجها . . الخ . ما سمعناه من قوله في الفقرة رقم ١ من هذا .

وإخفاء المشهور ، وتوهين المنقول ، يهدم أساس كل منهج للبحث ، ويذكر بواجب الأمانة العلمية . .

وننظر في أخرى من الملاحظات المنهجية

في عمل كاتب مادة وسيرة ، بعد ربطه المفتعل بين السيرة والسنة ، وإضاعته بذلك للحقيقة ، ننظر فنرى :

السيرة -

نأخذ بها أصحابها . . في مثل هذه التعليقات التي
نرجو فيها الصبر والأناة .

أمير الخولي

في المحافظة على ذكر النبي تضطرم في نفوس أهل
المدينة - الذين مال بهم التقى عن السيل الذي كان
ينبغي أن تسير فيه حياة النبي ، مستمعين في ذلك
بشئ التعليقات الفقهية وبالأصول الدخيلة
فلا نجد للأحداث التي رووها سنداً من الرواية
التاريخية :

يقول الكاتب هذا مقدراً العوامل الاعتقادية
النفسية وأثرها ، فنسمع له ونصغي ، لكننا
لا نملك إلا أن نذكر حديثه عن العالم الجزوي
« لأمس ، لنخشي عليه مثل الذي خشيه هو على
علماء المدينة من التقى الذي يميل عن السيل ،
والغيرة الدينية المضطربة فيهم وأثرها في الاستعانة
بالتوقيعات والأصول الدخيلة . . نخشى على
« لأمس ، ومن « لأمس ، مثل هذا الاعتبار
النفسي المنهجي ، الذي رآه الكاتب قشة في عين
أهل المدينة ولن يراه خشبة في عين صاحبه الذي
لم يفعل هو نفسه عن وصفه بالجزوي . . إن
بصرنا لا يزيغ - فيما أعتقد - لورأينا هذه
الخشبة في عين الكاتب نفسه ، بالمنظار الذي
كشف لنا به عن القشة في عين أهل المدينة . .
وإن كانت هذه القشة لم تخف على أعين نقاد
الحديث حين عرضوا هذه السيرة للنقد المنهجي ..
بل لم تخف على أهل الأدب والشعر المرحين
المتبسطين ، حين عرضوا لنقد حمل صاحب السيرة
عند استشاده به فيها . .

إننا نصفي ونصيح لهذه التوجيهات النفسية
في الفهم والتقدير ، وتقدر سلامة هذه التوجيهات^{١٠}
وأهميتها ونحاول أن نأخذ أنفسنا بها . . ثم

الشَّيْخُ يَعْتَرِ

الشريعتى - شريعة

« شريعة^(١) » ، ويقال أيضا « شرع » ،
(مصدر فى الأصل) : هى لغة الطريق إلى
مورد الماء ؛ والطريق الواضح الذى يجب
ملاوكه ، والطريق الذى يجب على المؤمنين
أن يتبعوه ؛ والديانة الإسلامية ؛
واصطلاحاً : القانون للتعرف به فى الإسلام ،
وهو جملة أحكام الله (تستعمل كلمة « شريعة »
أيضاً فى الدلالة على الحكم الواحد ، والجمع
شرائع = أحكام . وهو يستعمل فى معنى
الشريعة) وترادف كلمة « شريعة » كلمة
« شرعة » التى كانت تستعمل أيضاً بمعنى العادة
وأصبحت من بدكلمة مهجورة .

أما كلمة « شارع » فتستعمل أيضاً اصطلاحاً
للدلالة على النى نياى السلام بوصف أنه مبلغ
الشريعة ، لكها تملق فى الغالب على الله
بوصف أنه المشرع .

« والمشرع » هو ما نصت عليه الشريعة ؛
والنص الذى يدخل فى الشريعة أو يتفق
معها ويتعلق بغيرها يسمى « شرعياً » . ويستعمل
لفظ « شرعى » أيضاً ، مقابل اللفظ « حسمى » ؛
فجاء فى الأول على الألفاظ الظاهرة المدركة
بالحواس التى هى أيضاً صور للأحكام
الشرعية ؛ ويتعلق الثانى على كل الأفعال
التي لا يكون حالها هذا الحال الذى ليس
لها مدلول فى الشريعة (فمثلاً الإيجاب
والقبول فى التعاقب أشياء شرعية ، وهى فى

(١) فى هذه المادة حافظنا على الأصل ، وأضفنا إليه
بعض ما أضافه الكتّاب إذ أن مقتصر دائرة الطوب
الإسلامية .
المنزج

شريعة

الأحكام يستبعد ما يتناول الأخلاق ويسمى
والآداب، (انظر مادة آداب، ومادة وأخلاق).
وعلم الفقه (هو وعلم التفسير وعلم الحديث،
والمعلوم المساعدة له) هو علم الشريعة أو علم
الشرايع (انظر مادة فقه)، ويمكن في بعض
الأحيان أن يستعمل مرادفا لعلم الشريعة كما أن
علم أصول الفقه، (انظر مادة أصول)،
يسمى أيضا علم أصول الشرع، ويرى أهل
الشيعة أن الشريعة هي منشأ الحكم على الأفعال
بأنها حسنة أو قبيحة، ومرد هذا الحكم عندهم
إلى الله وحده، على حين أن الحكم على الأفعال
بأنها حسنة أو قبيحة في نظر المعتزلة (انظر
هذه المادة) إنما يأتي مزيداً لحكم العقل السابق
على الشرع.

والشريعة من حيث هي المحكمة الظاهرة
Forum externum لا تمنع القواعد إلا للعلاقات
الظاهرة التي تربط المكلّف بالله وتربطه بأبناء
مجلسه، وهي لا تتناول باطنه، أي موقفه أمام
المحكمة الباطنة ⁽¹⁾ *Forum internum*، فالنية نفسها
مثلاً، مع أنها أمر مطلوب في كثير من "عبادات"،
لا تتضمن الباعث الباطني من القلب. والشريعة إنما
تطالب بأداء الواجبات الظاهرة المفروضة،
وهي لا تنظر إلا إلى أداؤها، وعلى هذا فإن
الشريعة، والحكم على الأفعال بالاستناد إليها،
وكذلك القضاء الذي لا يجاوز الواقع الظاهر،
كل ذلك يهيء في مقابل ما يكون في قلب

أحوال أخرى أشياء حسية) وعلى هذا النحو
يكون الشرع والحكم مقابلين للحقيقة أي
للحالات الواقعة فعلاً والتي قد تكون متخالفة
لما أوجده الشرع.

وردد الاستعمال الاصطلاحي للكلمة إلى
بعض آيات من القرآن: (سورة الجاثية ١٠،
الآية ١٧) وهي ترجع إلى أواخر الفترة المنكية.
وفيما يتعلق بالتواريخ انظر NBildlekin-Schwally:
Geschichte des Koran ج ١، ص ٨٠ وما
بعدها: *Mohammed: Grimme* ج ٢، ص ٢٤
وما بعده: "دعهم جعلناك على شريعة
من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين
لا يعلمون"، وسورة الشورى الآية ١١ (الفترة
نفسها، وربما بعد ذلك)؛ وشرع لكم
من الدين ما وصي به نوحاً... والسورة
نفسها، الآية ٢٠: "أم لم يشركوا
لهم من الدين ما لم يأذن به الله"، وسورة
المائدة، الآية ٤٨ (مدنية، وربما كانت من
أول الفترة المدنية): "لكل جعلنا منكم شرعة"
ومنهاجاء، وكذا، شريعة، و"شرعة"
في هذا المقام لم نتمكن أن نجد ما أصبحنا بعد من
المصطلحات.

ومن التسميات القديمة للفظ "شريعة"،
ما يذكره الطبري في تفسير سورة الجاثية الآية
١٧ من أن الشريعة هي "الفرائض والحدود"
والأمر والنهي، أما في المذاهب التي جاءت بعد
ذلك فيتمهم من "الشريعة"، و"الشرع"، جملة
أحكام الله المتعلقة بأفعال الإنسان، ومن هذه

(١) المقصود محكمة الضمير.

شريعة

الإيمان وما يحس بأنه مسئول عنه شرعاً (وهذا ما يسمى الديانة والتنزة) وما يكون بينه وبين الله ، ولذلك فإن أهل الأرواح المتدنية ، كالغزالي ، عارضوا المبالغة فيها وقهقري ، والفقهاء أنفسهم يقولون إن مجرد القيام بأحكام الشريعة جميعاً غير كاف . ويتصل بهذا مكان الشريعة عند الصوفية (انظر هذه المادة ، وانظر فيما يتعلق بالصوفية I . Goldsther : *Vorlesungen über den Islam* ص ١٦٥ وما بعدها ؛ Hartmann : *At-Kuschairis Darstellung des Sufitums* ص ٧٢ ١٠٢ وما بعدها) والشريعة مرحلة بداية في طريق الصوفي ، ويمكن أن تكون من جهة أساساً لا بد منه للحياة الدنيوية التي تأتي بعد ذلك والتي يجب أن يكون فيها القيام بأحكام الشرع شيئاً باطنياً وعلى هذا فإن الشريعة التي هي أمر بالتزام العبودية والحقيقة التي هي مشاهد الربوبية تكونان مفهومين مضامين (ويمكن أن تعد الشريعة من جهة أخرى مجرد رمز تصطنع فيه صور التعبير الحسية وإشارة لشيء آخر ، أو أن تعد أخيراً نافذة بل شيئاً شكلياً صاراً يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماماً (انظر مادة الملامية) . وبالجملة فإن الشريعة هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، وهي لب الإسلام نفسه ، وهي إلى جانب ذلك نوع خاص من القانون المقدس .

وكانت المعرفة بالشريعة في أول الأمر تستمد من القرآن والحديث مباشرة (ولذلك كان علم التفسير وعلم الحديث من

جملة الفقه) ، ولكن فيما بعد أصبح لا يجوز لأحد عند أهل السنة أن يبحث هذه المصادر بحثاً مهبطاً (وهذا على خلاف ما كان عند بعض الجنابة ، والرهابية ، وعند الشيعة ؛ انظر مادة الاجتهاد ومادة تقليد) . وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة تستند على نحو قاطع من المذاهب الفقهية التي اشتهرت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية والتي كان مرجعها الأخير إلى الإجماع وهو الحجة الكبرى التي لا يعرض فيها الخطأ . وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتصل من حكم الإجماع ، لكن المهدي محمد بن أحمد فعل ذلك (انظر *Islam* جلد ١ ، ص ٢٧١ ، ٢٧٥) ويفعله أصحاب التجديد (انظر مثلاً فيما يتعلق بتركية Übersetzung und Texte : A. Fischer : *aus der neuosmanischen Literatur* المؤلف نفحة Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei : A. Muhiddin : *Die Kulturbewegung in modernen Türkentum* ؛ وفيما يتعلق بمصر انظر كتاب الإسلام وأصول الحكم لعل عبد الرزاق ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، وفيما يتعلق بالهند انظر كتاب سيد أمير علي : *The Life and Teachings of Mohammed* وله أيضاً : *The Spirit of Islam* ؛ M. Barakatullah : *The Khilafet*) . لكن التجديد قد أخذ ينال مكاناً في العصر الحديث ، وهو ينازع في سيطرة الصورة التقليدية التي للشريعة ، ويدعى لنفسه الحق في أن يصلحها بحسب الآراء والحاجات الحديثة ، وهذا لا يحدث بدون تعسف في اختيار

الإيمان وما يحس بأنه مسئول عنه شرعاً (وهذا ما يسمى الديانة والتنزة) وما يكون بينه وبين الله ، ولذلك فإن أهل الأرواح المتدنية ، كالغزالي ، عارضوا المبالغة فيها وقهقري ، والفقهاء أنفسهم يقولون إن مجرد القيام بأحكام الشريعة جميعاً غير كاف . ويتصل بهذا مكان الشريعة عند الصوفية (انظر هذه المادة ، وانظر فيما يتعلق بالصوفية I . Goldsther : *Vorlesungen über den Islam* ص ١٦٥ وما بعدها ؛ Hartmann : *At-Kuschairis Darstellung des Sufitums* ص ٧٢ ١٠٢ وما بعدها) والشريعة مرحلة بداية في طريق الصوفي ، ويمكن أن تكون من جهة أساساً لا بد منه للحياة الدنيوية التي تأتي بعد ذلك والتي يجب أن يكون فيها القيام بأحكام الشرع شيئاً باطنياً وعلى هذا فإن الشريعة التي هي أمر بالتزام العبودية والحقيقة التي هي مشاهد الربوبية تكونان مفهومين مضامين (ويمكن أن تعد الشريعة من جهة أخرى مجرد رمز تصطنع فيه صور التعبير الحسية وإشارة لشيء آخر ، أو أن تعد أخيراً نافذة بل شيئاً شكلياً صاراً يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماماً (انظر مادة الملامية) . وبالجملة فإن الشريعة هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، وهي لب الإسلام نفسه ، وهي إلى جانب ذلك نوع خاص من القانون المقدس .

وكانت المعرفة بالشريعة في أول الأمر تستمد من القرآن والحديث مباشرة (ولذلك كان علم التفسير وعلم الحديث من

شريعة

في الشرع عن علل بحسب مفهوماتها، ولا عن مبادئ. ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التي لا تقديها مبادئ. ولذلك فإن أنواع الرخص لا تعتبر أكثر من اصطناع وسائل وضعها الله في متناول الإنسان. والشريعة الإسلامية التي تكونت من الوجهة التاريخية بتضافر عوامل كثيرة لا يكاد يمكن تقديرها التقدير الدقيق (انظر Hergotz : Islam : مجلد ١٤، ص ٧٦ وما بعدها) بدت في نظر أتباعها دائماً شيئاً يعلو على الحكمة الإنسانية: وهذا حق من حيث أن المنطق الإنساني أو التمهيد قليل النصب فيها. ولذلك أيضاً لم يحرم البحث المتواضع في معنى القوانين الإلهية بقدر ما ماهدانا الله نفسه إلى طريقة هذا البحث، وعلى هذا فإنه يشار في كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع شرعه الله. لكن المرء يجب عليه دائماً أن يحتز من المغالاة في قيمة هذه الاعتبارات النظرية.

ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة قانوناً، بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هي كذلك من حيث مآذنها، ذلك أنها، وهي القانون الخالق الذي لا ينطرق إليه الباطل، تشمل جملة الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والمالية والفردية لاعتنق الإسلام على أوسع نطاق وبدون تقييد، كما تشمل حياة أهل الأديان الأخرى الذين يسميهم لهم بالحياة بين المسلمين ما دام نشاطهم بريئاً من العداوة للإسلام.

الأقوال التي يجب الأخذ بها ولا بدون تأويل للتخصص الأساسية لا يخلو من تكلف.

وكان من نتائج تطور الفقه أن الشرع لم يرتب على هيئة مجموعة قوانين، بالمعنى الحديث وأن مثل هذا الجمع لا يمكن أيضاً أن يتحقق (انظر خاصة Snouck Hurgronj : *l'espéide (Escripfen)*، مجلد ٤، ج ٢، ص ٢١٠ وما بعدها) ثم إن كتب الفقه، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر والتي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها)، هي في الواقع كتب الشريعة، عند المسلم السني؛ فهو يجد فيها شريعة الله مبنية على الوجه الذي يجب أن يلبه وبحسب المذهب الذي يلتزم به. على حين أن القرآن والحديث قد لا يكون لهما في نظره قيمة أكثر من أنهما يثبتان الإيمان ويقويان اليقين. ولكن ليس كل إنسان قادراً على أن يستخلص بنفسه من كتب الفقه وعن خبرة كافية رأى الشرع في بعض الحالات، بل يحتاج غير المتخصصين في الشريعة إلى سؤال المتخصصين فيها. ورأى هؤلاء يحيى في صورة فتوى، والعالم الذي يعطى هذه الفتوى يسمى تبعاً لذلك بالمفتي.

وشرع الله لا يمكن إدراك أسرارها بالعقل، فهو تهديد، أي أن الإنسان يجب عليه أن يقبله، مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل، من غير نقد وأن يعد ذلك حكمة لا يمكن إدراك كنهها. ولا يجوز للإنسان أن يبحث

شريعة

كل شيء وأنتج من جانبه أيضا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة في الأحكام. ومن طريق هذه النزعة الشمولية في بيان الأوامر والنواهي صار مضمون الشريعة على تنوعه وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال .

وأحكام الشريعة يمكن أن تنقسم من حيث مادتها إلى طائفتين كبيرتين :

- ١ - أحكام تتعلق بالعبادات والشعائر،
- ٢ - أحكام ذات صبغة قضائية وسياسية. وكل هذه المبادئ هي بحسب طريقة التفكير الإسلامية من نوع واحد تماما (وإن كان المسلم بحسب طبيعة الحال بأن الأحكام الأولى المسماة بالعبادات) انظر هذه المادة أوتى صلة بالله). وهذا يصدق أيضا على الأحكام الكثيرة المنفردة في جميع أنحاء كتب الفقه والتي تتعلق بأمر مختلف أشد الاختلاف لا يكاد يمكن إدخالها في إحدى الطائفتين الكبيرتين اللتين تقدم ذكرهما، وذلك مثل الأحكام المتعلقة بالآلات الموسيقية المباحة والمحرمة ، وباستعمال آنية الذهب والفضة، والعلاقات بين الرجال والنساء ، والمباراة في الرماية والسيباق ، وتصوير الكائنات الحية ، واتخاذ الملابس والزينة بالنسبة للرجال والنساء ونحو ذلك .

وكانت النزعة الكبرى عند نشأة الشريعة هي نزعة الحكم على كل أحوال الحياة على أساس النظرة الدينية ، ولم تكن وجهات النظر القانونية إلا شيئا ثانويا فحسب (انظر

والمكلف بالعمل بأحكام الإسلام هو الشخص البالغ العاقل ، وعلى هذا فإن الشريعة لا تقيد غير المسلم شيئا من التقيد إلا في بلاد الإسلام ، بل هي لا تلزم المسلم نفسه خارج بلاد الإسلام ، فهي تقصر انطباقها طبقا للبدأ الذي يراعى الشخص وبراى البلاد معا^(١).

وهذه النظرة التي تميز الشريعة تميزا تاما تبدو بارزة منذ مراحلها الأولى ، أى المرحلة القرآنية ، وإن الأحكام الواردة في القرآن كانت بعيدة عن أن تكون شاملة لكل المبادئ التي تقدم ذكرها. وكان هم القرآن أولا وقبل كل شيء أن يقرر ما يجب على الإنسان أن يفعله بالنسبة لأنواع معينة من التعاقد، وبالنسبة لأحوال معينة ، وأن يبين ما لا يجوز للإنسان أن يفعله ؛ ولم يكن اهتمام القرآن متجها إلى أن يوضح قواعد قانونية لتلك العقود والأحوال والنتائج التي تترتب عليها قانونا. أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جدا في أصلها (من آراء عربية قديمة وبدوية : قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية ؛ وقانون الملكية في واحة المدينة ؛ والقانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حد ما ؛ وقانون هندي) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تخرج لكنها بعد ذلك أخضعت لذلك التقييم الديني الذي شمل

(١) زاد الكاتب الفترة التالية على المادة الأصلية وأثبتها في مختصر دائرة المعارف الإسلامية .

شريعة

من الكثيرة بحيث لم يلبث موضوع هذا الركن الأول من أركان الإسلام أن صار فرع دراسة قائماً بذاته ، وهو علم الكلام (انظر هذه المادة) . أما الأركان الأربعة الباقية فدرج هي والطهارة (وتعد عند الإسماعيلية ركنًا جديدًا) سويًا أحيانًا بوضوحها والعبادات الخمس .

وبحسب الترتيب المأثور في كتب الفقه والحديث - وهو الترتيب الذي قامت عليه بالفعل أقدم الكتب التي وصفت إلينا والذي لا نعرف الكثير عن نشأته التي لا بد أن تكون أقدم من المذاهب ويرجح أنها ترجع إلى القرن الثاني - تهمص الأبواب الخمسة الأولى دائماً للعبادات الخمس ، وبمدها تُعالج على الولاء في الغالب مسائل : العقود ، والمسيرات ، والزواج وقانون الأسرة ، والحدود ، والجهاد ، ووقف المسلمين إزاء الكافرين بوجه عام ، وأحكام الأطعمة المحللة والمحرمة ، وأحكام الذبائح والأضاحي ، والأيمان والنذور ، وتنقاضي وإثبات الدعوى ، وعق الرقيق . وهذا هو التبويب الجاري عند الشافعية ؛ أما ما يوجد عند الحنفية من تبويب يختلف عن ذلك ويتفق إلى حد ما مع التبويب الموجود في المشتنا فإن البعض يضمن وجود أثر يهودي فيه . لكن كل أنواع التبويب على اختلافها تشترك في بعض الوجوه ، ولا بد أن هذا يرجع إلى القرن الثاني للهجرة (١) .

(١) من منه قوله : وهذا هو التبويب الجاري عند الشافعية إلى هذا الموضع موجود في المختصر .

Bergsträsser ، المصدر المتقدم) ولم يتحقق لدى المسلمين تقسيم الشريعة تقسيماً منهجياً قط ، فاهل السنة يقسمونها أحياناً تقسيماً شكلياً بعضها إلى عبادات ومعاملات وقربات دون أن يعلق على ذلك أية قيمة . أما الشيعة الإمامية ، فقد قسموا الشريعة على نحو أكثر منهجية تقسيماً شكلياً أيضاً لم يعترف به من حيث المنطق إلى نهايته ، ذلك أنهم قسموها إلى عبادات وهنود وإيرادات وأحكام

ولم يكن ثمة إجماع بين الأجيال الأولى من المسلمين حول الواجبات الكبرى المفروضة على المسلم . فالقرآن كان قد جعل للصلاة والزكاة والموم شأناً خاصاً ورأى الكثيرون إلى ذلك أن الاشتراك في الجهاد فرض أساسي يجب على المسلم أن يقوم به ، وهو رأى لا يزال قول به الخوارج إلى اليوم ، ثم إن المهدي محمد بن أحمد أيضاً قد جعل الجهاد من الواجبات الكبرى التي بينها هو . انظر *Islam* مجلد ١٤ ، ص ٢٨٥ . وعند الشيعة أن القول بإمامة أئمتهم والولاية لهم من المفروض الكبرى ؛ ويضيف الإسماعيلية إلى ذلك الجهاد . ولكن بحسب الرأي الذي أصبح هو السائد عند أهل السنة يقوم الإسلام على خمسة أركان (جمع ركن) : الشهادة والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم . وكتب الفقه في العادة لا تتناول الشهادة ؛ وذلك أن المسائل المتعلقة بالمعقدة كانت

شريعة

وليس كل أحكام الشريعة أوامر ونواهي،
ففي كثير من الأحيان يعتبر فعل الشيء أو تركه
في نظر الشرع مجرد أمر مرغوب فيه أو مكروه.
ثم إن الشرع أخيراً يرتب أعمالاً لا يأمر بها
ولا ينهى عنها بل يعتبرها مباحة. وعلى هذا
فإن علماء الشريعة يميزون بين الأحكام الخمسة
الآتية : ١ - الفرض (أو الواجب) ، انظر
ما يلي) ، وهو الأعمال التي يثاب على فعلها
ويعاقب على تركها. وأهم التقسيمات الأخرى
للفرض (الواجب) التقسيم إلى فرض
عين ، وفرض كفاية ، (انظر مادة فرض).
وهذا التقسيم يصطنع أيضاً في الطائفة التالية
من الأعمال ٢ - مندوب ، أو سنة . أو
مستحب ، أو نفل أو نافلة ، وهو العمل المحدود
الاختياري ، والقيام بهذا العمل يسمى
التطوع ، . ولا يصح الخلط بين السنة بهذا
المعنى وبين سنة النبي عليه السلام التي هي أصل
من أصول الفقه - هذا رغم أن المفهومين
مرتبطان . على أن معنى السنة من حيث هي
صفة للفعل لم يخل أحياناً من الأثر بالمعنى
الأخر . وكل ذلك أعمال لا يعاقب على تركها
لكن يثاب على فعلها ٣ - مباح ، (ويندر
أن يسمى : جازئ - انظر ما يلي) ، وهو
يشمل الأعمال التي لا يتعرض الشرع للأمر
بها أو النهي عنها والتي لا يرجى من ورائها
ثواب ولا يخشى عقاب . (٤) مكروه ، وهو
الأفعال التي لا يعاقب على فعلها ولكن يجب
استنكارها من وجهة نظر الشرع . وعند

متأخرى الشافعية صنف من المكروه بعض
الكراهة ، وهو المسمى ، خلاف الأولى ،
وتبتغا لهذا يوجد أيضاً ما يسمى ، الأولى ،
وهو وسط بين السنة والمباح . (٥) حرام
(ويسمى المحظور أيضاً) ، وهو الأعمال التي
جعلها الله موضوع عقاب ، أما الشيء الذي
يرضى عنه الشرع فهو يسمى ، مطلوباً ، وهو
قد يكون ، فرضاً ، أو سنة ، أو أولى .
وفي بعض الأحيان تستعمل الألفاظ الدالة
على المباح بحيث تشمل المكروه ، أي ما ليس
حراماً بالمعنى الحقيقي . ولهذا الأقسام التي
تقدم ذكرها أقسام أخرى صغيرة كثيرة ولها
درجات متوسعة (انظر Snouck Hurgronje :
Verspr. Geschr. ، الفهرس تحت مادة Katoku-
De Wijnbegeerte : Tj. de Boer : rieën
in den Islam ، دارلم ، ١٩٢١ ، ص ٢٣
وما بعدها) وانظر كتب الأصول ومادة أصول) .
والأسباب التي يبنى عليها وضع الأقسام
في أحد هذه الأقسام قد تكون غاية في
الاختلاف ، وهنا مجال واسع للاختلاف بين
علماء الشريعة ؛ وكثيراً ما اعتبر الشيء حراماً
مطلقاً أو واجباً مطلقاً في نظر فريق ، على
حين اعتبر مكروهاً أو سنة بل مباحاً في نظر
فريق آخر . على أنه تظاهر في ذلك ، نزعة
الإسلام ، السمحة ، فقد يحدث مثلاً أن
يُعتبر الشيء سنة في أحد المذاهب لا لشيء
إلا أن هذا المذهب لا يدير أن يبعد كثيراً

شريعة

قيمها القانونية إلى : صحيح ، وضده باطل أو فاسد ؛ وجائز (ولابد من التفرقة بين معنى هذا الجائز والمعنى الذى تقدم ذكره للجائز) على أن الاثنين يرجعان إلى أصل لغوى واحد ، والسابق هو الأصل (انظر Bergsträsser : المصدر نفسه) ؛ وضد الجائز غير الجائز ؛

ونافذ وضده غير نافذ ؛ ولازم أو واجب (ولابد أيضا فى الواجب من التفرقة بين معنى الواجب ؛ ومن البديهي أن الأول هو الأسبق ، أما إنه أقدم من حيث المعنى الاصطلاحي للكلية فهذا فيه نظر) ؛ وضده : غير لازم ، أو غير واجب ، وهذه تقسيمات متطابقة بعض التطابق ، وعلاقتها من حيث التاريخ والمفهوم بعضها بالنسبة للبعض وكذلك علاقتها بالأقسام الخمسة السابق ذكرها لاتزال بحاجة إلى توضيح :

وبعد وفاة النبي عليه السلام تولى خلفاؤه (الخلفاء الأولون) وظيفة من حيث كان القاضى الأعلى للجماعة الإسلامية ، على أنهم

عن رأى مذهب آخر يعتبر الشيء نفسه واجبا . وإذا كان قد يحدث أن يكون الفعل بحسب الظروف حراما تارة ، مكروها تارة ، مباحا تارة ، وسنة تارة ، وواجبا تارة ، فإن هذا شيء مسلم به عند الجميع .

وإلى جانب التقسيم المتقدم (١) يوجد تقسيم للأعمال التى لها صلة بالشرع من حيث

(٢) من هنا نجد فى المختصر تكميلا ، ونحن نأتى به ترجمة عن هذا المختصر :

«وللجانب هذا التقسيم يوجد تقسيم للأعمال التى لها صلة بالشرع من حيث ثبوتها القانونية . وهذا التقسيم قد فصله أولى تفصيل فلها ، الحنفية على الوجه الآتى : ١ - صحيح ، وذلك إذا كان أصل الفعل ووصفه مطابقين لما بأمر به الشرع . ٢ - مكروه ، وذلك عند ما يكون حال الفعل كما تقدم ، لكن يخالفه شيء محظور . ٣ - فاسد ، وهو إذا كان أصل الفعل مطابقا للشرع دون وصفه . ٤ - باطل ، وهو إذا كان أصل الفعل ووصفه مخالفتين للشرع . ٥ - والحالة الأولى والثانية يكون الفعل نافذا نافذا تاما ، وفى الحالة الثالثة يفرط مينة أو يبيد مينة . وفى الحالة الثانية تدخل فى بعض الأحوال مسئولي جديدة ، وفى الحالة الرابعة لا ترتب تأليح وتوبة أصلا .

والمذاهب الأخرى لا تفرق بين الفاسد والباطل ، وكثيرا ما يشمل الوصف به «صحيح» فى معنى الصحيح قانونا ، بحيث يشمل المكروه . والاصطلاحات الخاصة بهذا المفهوم الجديد هي «نافذ» (أى من الناحية الموضوعية) و«لازم» (أى ملازم من الناحية الذاتية) و«واجب» (أى لا يمكن الرجوع فيه ، ولا يصح الخلط بين معنى هذا الواجب ومعناه الذى ذكر آنفا) ؛ فهذا المعنى الجديد يكون الصحيح مرادفا للجائز (انظر ما تقدم) فكل من اللفظين يدل على كل ما هو جائز من وجهة نظر الدين وبالتالى صحيح شرعا ، وبحسب هذا المعنى تماما لتسلك كلمة إجازة فى داخل الميدان

الفقهى الخامس : فإذا أمر الإنسان أمرا صار صحيحا بذلك .

ويدل على أن التقسيم للأعمال بحسب ثبوتها غير متصلين للميدان اشتراكهما فى مفهوم المكروه ، لكن لا يمكن جعل أحدهما ينطبق على الآخر تماما . فالأعمال المحظورة ليست دائما باطلة من حيث نتائجها القانونية ، بل هى فى بعض الأحيان فاسدة فقط أو حتى صحيحة تماما . وعلى هذا فإن التطبيق السليم للتقسيم الثانى يعطى مقياسا موضوعيا لمرتبة المادة الفقهية المعقبة التى احتضنت فى داخل الشريعة بنسب من مبدئها الخاصة .

شريعة

لم يكن لهم ما كان له من تبليغ الوحي الإلهي. صحيح أن الشيعة يعتقدون أن لأئمتهم هذا الشأن، لكن هذه العقيدة بقيت في هذا الباب مجرد نظرية اعتقادية لا أكثر، وهي لم تؤثر في تطور الشريعة تأثيراً فعلياً. أما بالنسبة لأهل السنة (١) فإنه في أثناء الثلاثين السنة الأولى من حياة الإسلام كن هؤلاء الأشخاص بأعيانهم في الجملتهم الذين يصح أن يقال إنهم كانوا على علم بالأحكام الصحيحة في الشريعة، وكان لهم أيضاً الشأن الحاسم في قيادة الجماعة الإسلامية، وأولئك هم صحابة النبي عليه السلام وفي وسطهم الخليفة. وعلى هذا لم يكن هناك خطر كبير من سيطرة آراء بعيدة كل البعد من أن تكون علمية. وفي طول هذه الفترة كلها ظل القانون في الغالب غير مقيد بوجهة النظر الدينية؛ نعم روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تخرج بالقوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد الجديدة التي فتحوها، ما دام لم يكن عليها اعتراض ديني (٢). لكن منذ قيام دولة بني أمية فقد تمثل المثل العليا الدينية والشريعة مركز الرياضة، وبقي الحال كذلك من بعد، ويستثنى من ذلك بعض الاستثناء، المباشرون

الأولون، وعند ذلك طالب لهم - وقد أصبحوا غير مقيدين بالواقع كما كان الحال من قبل - أن يعضوا في التوسع في نظريتهم عن الواجبات على نحو مثالي أصبح يوماً بعد يوم يزداد مخالفة للحياة العملية. وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها بمنظار الدين، فظروا إلى القانون أيضاً بهذا المنظار وصاروا يستخلصون الأحكام الفقهية لا من القواعد الموجودة في القرآن وحسب بل يستخلصونها أيضاً من الروايات الصحيحة والموضوعة لآمن أقوال النبي عليه السلام وأفعاله (٣)؛ وهم فيما يتعلق بالقانون العام اشتدوا بصفة خاصة في محاربة أي فساد بصرف النظر عن الأشخاص، لكنهم أظهروا أيضاً في عرض المسائل ما هو معروف عند الربايين، من روح الجدل في استنباطات وتفريعات افتراضية متجددة الصورة دائماً، وهكذا نشأت مدرسة، أو قل هيئة فقهاء، من المجلس الذي كان يمحيط بالخلفاء الأولين. ولم يستسلم أهل التقى إلا بعد محاولات كثيرة غير مثمرة أرادوا من ورائها أن يودوا إلى اللطاة وعقدوا أنواعاً من الهدنة مع الدولة، هدنة لم تكتب في أية وثيقة ولم توضع شروطاً وضعت صريحاً في أي مستند، لكن الطرفين احترموها تحت وطأة الظروف. وعيناً حاول الخلفاء الأولون من بني العباس

(١) من أول الفترة إلى هنا منقول من المختصر.

(٢) من قوله: ول طول هذه الفترة إلى هذا الموضع منقول من المختصر.

(٣) من قوله: وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها حتى هذا الموضع منقول من المختصر.

شريعة

فيصور أنه كان ثمة فاصل دقيق بين علماء الشريعة وسلطة الدولة . وهذا يتجلى بخاصة في منصب القاضي، أعنى القاضي الشرعى الذى هو فى الوقت نفسه موظف فى الدولة (انظر Amedroz فى JRS، ص ١٩٠٩، ص ١١٣٨ وعام ١٩١٠، ص ٧٦١، وط ١٩١١، ص ١٦٣٥ وعام ١٩١٣، ص ٨٢٣ ؛ Bergsträsser فى ZDMG، ١٩١٤، ص ٣٩٥ ؛ Margoliouth فى JRS، ١٩٠٩، ص ٣٠٧ .

فأمره^(١) الإسلام كانوا دائماً الذين يولون القضاة ويؤيدونهم من حيث المبدأ بالوسائل اللازمة لتنفيذ الأحكام . وكان القضاة يحكمون بحسب ما تمليه ضمائرهم مستندين فيما عدا اعتمادهم على أحكام القرآن وسنة الخلفاء، إلى مراعاة الحق والعدل ومراعاة قانون العرف مع تفاوت فى إبراز المقاييس الدينية . وفى أثناء العصر الأول كله جاء القضاء بإضافات كبيرة تمت الشريعة ، ولكن لم تؤكد الشريعة تبلغ مرحلة تكوينها النهائى حوالى الوقت الذى ظهر فيه العباسيون حتى أصبح القضاة مقدمين بهذا القانون الذى صار يعتبر أساساً ومقياساً ، وصاروا مستقنين عن الحكومة استقلالاً تاماً .

هذا هو الوضع من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فإن القضاة لم يكونوا

أن يملؤوا الفجوة التى وجدت بين الشريعة وبين واقع حياة الدولة^(١) وكان أهل التقى يطيعون الحكومة عملياً (وكان فى الشريعة من القيم لأمر الدنيا ما يكتفى لإيجاب طاعة كل سلطة إسلامية موجودة بالفعل)^(٢) ، لكنهم احتفظوا لأنفسهم بكامل الحرية فى أن ينقدوا الحكومة نظرياً ، ولذلك يجد المرء دائماً الشكوى من هذا الزمان ، والتحذير من داء الدنيا . وكان هؤلاء الأمراء من جانبهم يعترفون بقانون الشريعة من الناحية النظرية ، وهم أيضاً لم يذعنوا لأنفسهم أبداً حق إصدار قوانين فى ميدان الشريعة ، لكنهم كانوا - بحسب ما يبدو ملائماً فى رأيهم - يحدون الشريعة من سلطانها عملياً وذلك بواسطة أوامر يصدرونها أحياناً (وتسمى سياسة وقانوناً - انظر مايل) ، كما أنهم أنشأوا محاكم إدارية^(٣) . على أن هذا لم يمنعهم ، إذا أرادوا الظهور بمظهر التقوى ، على حساب الغير أحياناً^(٤) ، من أن ينفذوا هذا الحكم أو ذلك من أحكام الشريعة ، خصوصاً الأحكام المتعلقة بالحدود ، لكنهم لم يكونوا فى ذلك يقون بشروط الشريعة أو يستطيعون ذلك .

على أنه لا يصح أن يسرف الإنسان

(١) من قوله ؛ ومما حاول الخلفاء إلى هذا الموضع منقول من المختصر .

(٢) ما بين التوسين منقول من المختصر .

(٣) هذه الجملة الأخيرة منقولة من المختصر .

(٤) هذه العبارة الأخيرة منقولة من المختصر .

(١) من هنا إلى قوله فيما يلى : على حين أن المختص كانت اختصاصاته كاختصاصات الشرطة ، منقول من المختصر .

شريعة

الحقيقى ، أكثر من تحريمهم من صحة العقود ، ذلك أن الصبغة الدينية لأقسام الشريعة المختلفة كانت من أول الأمر متفاوتة في القوة (Islam Bergsträsser ، الموضع نفسه) ففي ميدان القانون التجارى استمر العمل على ما كان عليه من غير مراعاة للشريعة ؛ والشريعة هنا لم تطبق أبدا تطبيقا حقيقيا ، وهذا (١) القانون العرفى وما يدخل فيه من « حيل » لا يافى الشريعة مناقضة صريحة بل يتسك بقواعدها الأساسية ، لكنه يصطبغ بصبغة المرونة ، وهو أيضا قد واصل بناء بعض أنظمتها مكملا إياها إكالا كبيرا خصوصا فيما يتعلق بقانون الممتلكات وأخرج في ذلك كثيرا من المصنفات بما يتصل بالموضوع من أمر الوثائق (الشروط) . وأخذت السلطة الدنيوية تستولى شيئا فشيئا على المسائل المتعلقة بالقانون العام ، وبالعقوبات والضرائب ، وكل ما يمس الممتلكات من أمور هامة ، وصارت تقرر الأمور هنا طبقا لمزيج من التحكم ومراعاة العادة (انظر ما بلى) والشعور بالصواب وأخيرا طبقا لقوانين من الطراز الأوروبى ، وهكذا نشأ في جميع بلاد الإسلام وعلى نحو مستقل تمام الاستقلال عن تأثير الغرب صنفان من القضاء يمكن تسميتهما القضاء الدينى والقضاء الدبرى .

يستطيعون التخلص من تأثير الحكومة التي كانت توليهم وتعزلهم والتي كانوا يعتمدون عليها في تنفيذ أحكامهم . وكانت هناك أيضا أنواع من القضايا تؤخذ من اختصاص القاضى ، وبذلك أصبح لا يمكن تطبيق بعض أحكام الشريعة . وفي عصر بنى أمية كانت المحاولات التي تأتي بين حين وآخر من جانب السلطات السياسية للتدخل المباشر في القضاء تقابل بالرفض . لكن هذا الحال لم يلبث أن تبدل في أيام العباسيين رغم التمسك بخلاف ذلك من الناحية النظرية والشريعة تترف إلى حد ما محاكم ناظر المظالم والمحاسب ، وهى لم تلبث أن أصبحت في طول مدة مديدة من الزمان نظما مستقرة إلى جانب محكمة القاضى . وكان ناظر المظالم مختصا بأحوال تعدى قانون الشريعة بما لم يكن القاضى يستطيع أن يوقفه عند حد ، هذا على حين أن اختصاصات المحاسب كانت كاختصاصات انشطة (١) ثم لم يبق للقاضى أخيرا إلا مسائل العبادات والشعائر ومسائل الزواج والأسرة والميراث والنذور ، ثم مسائل الأوقاف إلى حد ما . وكل هذه بمحسب شعور جمهور الناس بمبادئ وثيقة الصلة بالدين قليلا أو كثيرا ، وفيها كان حكم الشرع دائما هو السائد بمقدار ما تسمح الظروف . وكان الناس يتحرزون من المعاصى بمعناها

(١) من هنا إلى قوله : « بما يتصل بالموضوع من أمر الوثائق (الشروط) » مأخوذ من المختصر .

(١) إلى هنا ينهى ما نقل من المختصر .

شريعة

القضاء الدينى قائما في هذه الحالة أيضا . وبعد، فإن هذه الفترة لم يمض عليها زمان طويل لحسب (انظر الكتب المذكورة فيما تقدم حول حركة التجديد التركية) بل إن الترك يحاولون أن يعدوا الشريعة عن الحياة العامة إيمادا تاما وأخرجها أيضا من الميادين التي بقيت حتى الآن . وأخذوا يكتب تشريع أوروية بأكلها (انظر أخبار ذلك في مجلة *Oriente Moderno* و *Revue du Monde Musulman*)

أما في مصر ^(١) فلم يبدأ إدخال القوانين على النمط الأوروي في الميادين التي أخذها الشريعة عليها إلا في سنة ١٨٨٣ . وفي سنة ١٩١٠ أدخلت لأول مرة بعض التعديلات على قوانين الإنابات الشرعية، وهي تشبه ما جاء في « المجلة »، لكنها ملزمة للحاكم الشرعية . وأخيرا عدلت بعض الأحكام المدنية للقانون الخاص بالأسرة وذلك في شيء من الحذر أول الأمر في سنة ١٩٢٠ . ثم في شيء من الجرأة في سنة ١٩٢٩ و ١٩٣١ (وهنا أيضا كانت تركية قد بقيت إلى ذلك في سنة ١٩١٧) .

على أن الفقهاء أنفسهم كانوا دائما يحكم الواقع شاعرين باستحالة تطبيق أحكام الشريعة في الأحوال السائدة ؛ ومهادتهم للسلطة الدينية تستند إلى هذا الإدراك . وهم لم يستطيعوا أن يدمغوا جميع المسلمين تقريرا بأنهم عصاة أومارقون ، لأن الأحوال كانت دائما تضطرهم إلى تعدي حدود الشريعة

(١) هذه الفترة كلها منتقولة من المختصر ٠٠٠ إلى قوله : ٠٠٠ في سنة (١٩١٧) .

والحق أنه ^(٢) بقيام دولة آل عثمان بدأت حركة جديدة لاحترام الشريعة في الناحية العملية أيضا ، وهذا الاحترام يتجلى مثلا في منصب شيخ الإسلام (انظر هذه المادة) وهو قد أدى أخيرا إلى وضع القانون الشرعي موحدآ في « المجلة » ، (انظر هذه المادة) لكننا لا نجد هنا أيضا تطبيقا فعليا للشريعة ، وهذه المجلة باطلة في نظر الشريعة ؛ وقد بقي

(١) من هنا إلى نهاية الفترة نجد في المختصر : « في أثناء عمر الازدهار في الدولة العثمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر بلغت الشريعة أخيرا تحت رعاية حكام أنقياء أكبر تطبيق فعلي وصلت إليه حتى في ميدان القانون المدني والتجاري . وتطقت أمور القضاء في الدولة كلها تنظيلا واحدا ، وأُنشئت درجات متفرقة قضاة ، وكلت على التي الأكبر ، وهو شيخ الإسلام (انظر هذه المادة) أن يسهر على الشريعة . ولكن حتى هنا بقي قانون العقوبات والضرائب والممتلكات من اختصاص التشريع الدينى المسمى « قانون ماله » الذي زعم أنه لا يريد سوى إكمال الشريعة لكنه جاء في الأوامر مدعيا لها .

وجاءت حركة الإصلاح التي بدأت في القرن التاسع عشر بوضع مجموعات قوانين على النمط الأوروي، وكان ذلك للقانون التجاري ثم لقانون العقوبات . أما القانون المدني الشرعي فقد وضع مجموعا في « المجلة » لكن هذه المجلة لا تتفق في صورة موادها مع ما تنقضي به الاعتبارات النظرية بصرف النظر عما تضمنته من انحرافات واقعية . « إنه كان لا بد أن تطبقها المحاكم الدينية لا المحاكم الشرعية . وجاءت آخر خطوة في عام ١٩٢٦ بإدخال القانون المدني السويسري (وقانون العقوبات الإيطالي أيضا) وبذلك جردت الشريعة من سلطاتها حتى في مسائل قانون الزواج والأسرة والميراث . وأخيرا في سنة ١٩٢٨ ألغى آخر ذكر للشريعة من الدستور وعمل بهذا أن الدولة ليست لها الصيغة الدينية في صورته المتطرفة ؛ وألبانيا حتى اليوم هي الدولة الإسلامية الوحيدة التي تحتفظ أمر تركيا في إلغاء الشريعة إلغاء تاما .

شريعة

المالية الكاملة في العقود الأولى من حياة الإسلام وفي عصر المهدي المنتظر . وكان هذا اعترافاً من جانب أهل التقي بعمومهم أمام أحوال العصر . لكن الشريعة ، التي تسمى بطابع أكاديمي في جوهرها ، كان لها دائماً سلطان تهديبي كبير على العقول ، وهي لا تزال تدرس بشغف ، وتعتبر عند دوائر كبرى من المسلمين الموضوع الوحيد للعلم الحقيقي ، بالرغم من أن الغزالي (انظر هذه المادة) قد ذهب إلى خلاف ذلك ، ولكن اعتبار الشريعة مثلاً أعلى لا يمكن تحقيقه ، والقول بنزوه الإجماع (انظر هذه المادة) عن الخطأ وأنه علاوة على الاقتناع بأن عصر الاجتهاد (انظر هذه المادة) انتهى ، كل أولئك قد منع كل انحراف عن السنة السابقة لجمدت الشريعة من ثم جموداً تاماً . وعلماء الفقه هم خصوم كل تقدم . على أنه توجد بعد أحكام كثيرة لا يزال القوم يعنون بها ، وهي لا تتعلق إلا بأحوال العرب القدماء . ولست لها أهمية عملية اليوم حتى في نظر المسلم السني المتشدد .

وقد تقدم ذكر أبواب الشريعة التي لها شأن عملي بالنسبة للمسلم (بصرف النظر عن أحدث تطور في تركيبة) . على أنه لابد لنا أن نزيد الملاحظات الآتية ، ولكن لا يصح بحال أن يغيب عن بال المرء في هذا المقام أنه يمكن أن توجد من حيث التفاصيل فوارق كبيرة بين مختلف العصور ومختلف البلاد ، وأن شدة

(١) ما بين التوسين منقول من المختصر .

إذا كانوا لا يريدون أن ينفصوا يدهم من الدنيا نقضاً تاماً . وكان لابد من اعتبار أن هذه الأحوال شيء قد وقع بل شيء أراد الله ، وهكذا ^(١) بقي للشريعة ما كان لها فيما سلف من الاعتراف بها نظرياً دون قيد أو شرط ، ومن قصّر في هذا الاعتراف فإنه يعتبر كافراً (انظر هذه المادة) . لكن الشريعة جردت بالفعل من سلطانها من حيث أن أحكامها لم تكن تنفذ عملياً ، وهذا ^(٢) يتجلى في أن بعض الأعمال اعتبرت سنة فحسب أو مكروها ، كما يتجلى في عدم تطبيق العقوبات الشرعية على تارك معظم فروض الدين ، بل لقد بين الطريق للتملص من أحكام الشريعة ، واستندوا إلى أن الضرورات تبيح المحظورات ، وزعموا أن الإنسان لا يكفر بتعدى حدود الشريعة بل بالثبوت في صحتها من الأزل إلى الأبد . واقتنع البعض بأن الانحلال سيظل في الجساعة الإسلامية بعد عصرها الذهبي إلى أن يظهر المهدي (انظر هذه المادة) ، وهم استخلصوا هذا الاقتناع من مجرى تطور الأحوال وعبروا عنه في أحاديث موضوعية نسبت إلى النبي عليه السلام ، وبذلك اعتبرت هذه الأحوال تصديقاً لما أخبر به عليه السلام : وصفوة القول أن الشريعة ، بحسب اقتناع الفقهاء أنفسهم ، إنما يقصد بها الجماعة

(١) من هنا إلى قوله : « فإنه يتبرك كافراً » . منقول من المختصر .

(٢) من هنا إلى قوله : فروض الدين منقول من المختصر .

شريعة

لها التطبيق الملزم إلا في الحالات التي يشير فيها القانون إلى العادة إشارة صريحة . على أن هذا التقليل من شأن العادة لا يتفق مع ما كان للعادة من مكانة في تاريخ الشريعة : فالنبي نفسه عليه السلام أبقى العادات العربية على ما هي عليه ما دامت لا توجد هناك حاجة إلى تنظيم شامل أو ما دامت العادة لا تتعارض مع مبادئه . وقد وضع النبي قواعد قليلة لحسب ، ولم يكن يراد بحال إزالة العادة عن عرشها ، وإن كان النبي عليه السلام لم يقرر هذا بحث يجعله مبدأ . وقد نقل الإسلام العادات العربية إلى البلاد الأجنبية كما أنه أقر أيضا في أول الأمر بعض العادات الأجنبية إقرارا واسع المدى ، لكن هذه النزعة تركت بعد ذلك من الناحية النظرية ، وإن كانت العادة قد احتفظت دائما بسلطانها الكبير . وقد اشتكى الفقهاء دائما من ذلك أيضا ، ولم يرضوا بأن يعتبروا العادة أصلا خامسا من أصول الفقه . لكن شعور جمهور الناس لا يعرف إلا العادة : بل إن الواجبات الشرعية التي يؤديها الناس بالفعل إنما تؤدي لأنها من جملة العادة . وفي جزائر الهند الشرقية الهولندية مثلا يعترف للعادة حتى من الناحية النظرية بمكانها إلى جانب الشريعة في دوائر المسلمين ذات النفوذ (بصرف النظر عن علماء الدين بالمعنى الخاص) .

وموقف القانون (انظر هذه المادة) من الشريعة كمرقه من العادة ، وتستعمل

التسك باتباع أحكام الشريعة أو التراخي في ذلك لا شأن له بدرجة التعصب ، فالجمل والتراخي الظاهر منتشران جدا حتى فيما يتعلق بالعبادات وفروض الدين بمعناها الضيق التي هي أهم شيء بالنسبة للمسلم . لكننا نلاحظ في العالم الإسلامي كله اجتهادا للقيام بفروض الدين الجوهرية على الأقل والاستمسك بها ما أمكن وخصوصا العادات التي يتميز بها المسلمون في ظاهر حياتهم من معتنق الديانات الأخرى ، فهم يراعونها في الغالب تمام المراعاة ، ويعتونها مهمة جدا ، وإن كانت لا تتفق كل الاتفاق مع نص الشريعة ، هذا على حين أن كثيرا من الواجبات الدينية التي لا مفر منها من الناحية النظرية لا تراعى في الجملة . فنيما يتعلق بقوانين الزواج والأبوة والميراث ، وهي القوانين التي يمكن أن تتبع في الغالب على أدق وجه ممكن ، نجد قيود العادة (انظر هذه المادة) أو العرف ماثلة ، وهما القانون العرفي انقائم منذ عهد سحيق في مختلف البلاد الإسلامية . وأما سائر أبواب الشريعة فلم تعد لها قيمة عملية ، وإن كان يوجد في كل مكان وفي كل زمان أتقياء متحرزون يجتهدون حتى في المسائل التجارية أن يراعوا أحكام الشريعة إلى حد ما (وحتى في أيامنا هذه يرفض البعض فوائدا البنوك) (١) . وهنا ترجح العادة على الشريعة في كل مكان ، وإن كانت العادة بحسب كتب الفقه لا يكون

(١) ما بين القوسين منقول من المختصر.

شريعة

المصادر

- (١) Lane : قاموسه ، بحث مادة شريعة ؛
 (٢) كشاف إصطلاحات الفنون ، طبع
 بأشراف A. Sprenger (المكتبة الهندية ،
 السلسلة القديمة) ج ١ ، ص ٧٥٩ وما بعدها ؛
 (٣) تفسير الطبري لسورة المائدة ، الآية ٥٢ ،
 (٤) Handbuch des : Th. W. Juvnholz
 islamischen Gesetzes فصل ١٧ - ١٧ (٥)
 المؤلف نفسه : Handleiding tot de kennis
 van de mohammeduansche Wet ط ٣ ،
 فصل ١٦ (٦) C. Snouck Hurgronje
 Verspreide Geschriften ، خصوصاً مجلد ٢
 و ٤ - ١ - ٢ (٧) المؤلف نفسه :
 Islam في كتاب A. Bertholet : E. L. hmann
 Lehrbuch der Religionsgeschichte ط ٤ ،
 ص ٦٤٨ وما بعدها (من ص ٦٩٥ وما بعدها
 الكلام عن الشريعة - das Gesetz) (٨)
 Vorlesungen über den : I. Goldziher
 Islam ، ط ٢ ، ص ٣٠ وما بعدها ؛ (٩)
 مادة Law في قاموس F. P. Hughes
 A Dictionary of Islam ، (١٠) يوجد المزيد
 في كتب علم الأصول (انظر مادة أصول)
 (١١) ويضاف إلى المراجع الخامة بـ عادة ،
 كتاب E. Rackow, E. Ubach : Sitte
 Quellen zur ethnologischen Rechtsfor-
 schung) Sitte und Recht in Nordafrika
 I, Ergänzungsband zur Zeitschrift f.
 vergl. Rechtswiss., XL (انظر مادة أصول)
 بالموضوع في المراجع المذكورة في محله Islam
 مجلد ١٣ ، ص ٣٤٩ وما بعدها .
 [J. Schacht] بريدة [شاخت]

كلية قانون أحياناً في معنى العسادة ، لكنها
 في معظم الأحوال تدل على الأوامر التي
 يصدرها أمراء الإسلام الديويون (وهي
 على كل حال تستند إلى المادة بعض الاستناد ،
 وعلى هذا فإن ما هو قانوني يكون متداً لها
 هو شرعي . وخير الأمثلة الماروفة على ذلك
 قانوننامه سلاطين آل عثمان (انظر مادة
 قانوننامه ، وماده قتل ، في آخرها ، ولنصف
 إلى المراجع المذكورة هنا : جريدة عدليه
 Djeride-i- adliye ، عدد ١٥٦ ، ص ٤٦٣
 وما بعدها ؛ عدد ١٥٨ ، ص ٦٦٩ وما بعدها ؛
 عدد ١٦٣ - ١٦٧ ، ص ١١٩٦ وما بعدها)
 ولجموعة الفتاوى المستمدة من كتب الفقه ،
 هي ومراجع ، المادة ، وه القانون ، شأن
 في تبين ما هو معمول به فعلاً . ويستطيع
 المرء أن يرى من أسئلة طالبى الفتوى أى
 أجزاء القانون الشرعى يتم بها أهل البلاد
 أكبر اهتمام ، وأى أنواع الزندقة والفساد
 تظهر أكثر من غيرها ، أو أى الأحوال تثير
 الشك من وجهة نظر القانون الشرعى عند
 الأتقياء الذين لا يعرفون هذا القانون .
 وإلى جانب هذا تأتى كتب الحيل ، التى تبين
 كيفية تلصص من أحكام الشريعة (انظر ما تقدم)
 التى تراعى ما هو معمول به فعلاً مراعاة
 كبيرة . وأخيراً تأتى كتب الوثائق والشروط
 (انظر مادة شرط) فقيمها يراعى ما هو
 معمول به أكثر مما يراعى فى غيرها .

شريعة

تعليق على مادة « شريعة »

١ — نظرة عامة

عرضت المادة في أضيق الحدود ، فعنى فيها بأشياء يسيرة الأهمية ، كترتيب أبواب الفقه ، والاختلاف فيها ، والأحكام الخمسة وأقسامها الجزئية ، وشئون القاضى فى عصور مختلفة ، واشباه ذلك هيئة الشأن .

وما عرض له الكاتب من الشئون الكبرى كالملاحة بين الشريعة والحقيقة ، لم يأخذ ما هو جدير به من البيان ، بل جاء عباراته القليلة قاصرة موهمة ، شيرة للاشتباه .

ثم جاء هذا تناول القريب غير متسق ، ولا مرتب ، فقرأ آخر المادة لمناسبة واهية ، يعرض لعمل الرسول — ص — فى العادة ، بعد الكلام عن الشريعة فى مختلف العصور .

وفى هذا العرض القريب ، غير المنسقى ، مساس بالحقائق ، سيعرض للهام منه تفصيلا .

...

ولقد كان المرجو أن تكتب مادة « شريعة » فى هذا العصر ، وعلى يد أولئك المحدثين ، فى بينهم الدلية المتقدمة ، فن تناول من ألقى أوسع من ذلك كثيرا ، وعلى أساس أعمق بما فى الدائرة وأقوم .. والدراسات القانونية المصرية تعنى بجانبين من البحث العلمى هما : الدراسة التاريخية ؛ والدراسة المقارنة ؛ فكان الأمل أن تتجه العناية فى كتابة مادة « شريعة » إلى هذين الجانبين ، فيكشف فيها عن مكان الشريعة الإسلامية ، بين شرائع العصور ، من حضنة ودينية ، كشريعة المصريين ، وشريعة البابليين ، وشريعة اليونان ، وشريعة الرومان ، وشريعة

الهنود وغيرها من القديم والحديث ، كما يوصف تطور هذه الشريعة ، التى نشأت فى الجزيرة العربية ، ثم حاشت واستقرت فى موطن الحضارة المختلفة من مصرية ، وفارسية ، وإغريقية ، ورومانية ، وغيرها .. وأن يكشف البحث المقارن بين الشريعة الإسلامية وأخوانها من المبادئ القانونية فيها ، ومقاطع الحقوق ، ومناشئ الواجبات ، وصورة العدالة وأمثال هذه الجوانب ، تعرض هذه الحقائق فى حال تليق بالعصر ، ومستوى من تصدر عنهم هذه الموسوعة ، وتلفتنا نحن إلى جوانب ينبنى أن توجه إليها عنايتنا .. وهى الصورة التى لا تزال تحتاج إلى جهد يتعاون عليه ضليع فى تاريخ القانون مع قدير فى الفقه وتاريخه ، فنكتب مادة « شريعة » ، الكتابة اللاحقة بها الآن ، من جديد .

ذلك هو الشعور العام الذى يملك قارى « المادة » .. وأما ما يقف عنده من مواضع لتعقب فغير قليل من المسائل ، نسوق أهمها :

٢ — بين الحقيقة والشريعة

أو بين الفقهاء والصوفية : فقد ذكرت المادة أن الشريعة هى المحكة الظاهرة ، وأنها لا تتناول موقف الإنسان أمام المحكة الباطنة .. وكان عرض هذه المسألة الكبرى موجزا جدا وموهمًا ، حتى ليظن الظان أنه إنسكار العمل القليل فى الشريعة ، مع أن النية التى جعلها قوام العمل فى الشريعة إنما هى عمل قلى .. ولوقد أسعف البيان فى المادة لاتضح أن النية هبند

شريعة

الصوفية هي : ما يصحب الفعل من باعث
نفسى ، ومقصد خلقى .. وأما النية عند الفقهاء ..
فهى ما يسبق الفعل من عقد العزم على أدائه ..
وهذا يتضح أن الشريعة محكمة ظاهرة ، وأما
المحكمة الباطنة هى محكمه الصوفية .

ولا تترك القول عن الشريعة والحقيقة قبل
الإشارة إلى المغارة المباحة ، فى انتقال المادة من
قول الملاشية المنطرف ، فى وجوب تخلص الإنسان
تماما من الشريعة ، إلى إجمال هذه عبارة : ...
و « بالجملة لأن الشريعة هى العنصر المميز للتفكير
الإسلامى ، وهى لب الإسلام نفسه ، وهى إلى
جانب ذلك نوع خاص من القانون المقدس ، لا
لأن هذا القول عن الشريعة ليس جملة ما يقال عن
الاختلاف بينها وبين الحقيقة ، ذلك الاختلاف
العميق المدى ، على نحو ما بيناه ، وأشارت
المادة نفسها إلى طرف منه ختمه بقوله الملاشية
المنطرفة ١١

هذا وليسعد الشريعة الفقهية العملية هى
العنصر المميز للتفكير الإسلامى ، ذلك التفكير الذى
كانت له جولانه الفلسفية العامة ، وله ميدانه الخلقى
النظرى والسلوكى ، وله ... وله ... من المبادئ
ما لا يفهم معه هذا القول بأن الشريعة هى العنصر
المميز لهذا التفكير ١١ وكيف والصوفية ، وهم
من هم فى الحياة الإسلامية ، يحملون على التفكير
الفقهى هذه الحملة القاسية ، ولا يرونه كالحياة لنجاة
المسلم ، بل هو عند صارف منصرف عن الله ١١
ثم كيف يقال هنا ، بعد الذى سمعنا من قول
الصوفية ، مهما يكن شأنهم : إن الشريعة ، هى
لب الإسلام نفسه ١١ ثم أضف إلى هذه العبارات
الملقاة على حواشها دون بيان ، ومع الخلفية
لما قبلها ، قول المادة : وهى - الشريعة - إلى جانب
ذلك نوع خاص من القانون المقدس ، ١١ فهذا
التقديس اللاهوتى للشريعة ليس بما عرفته البيضة

وكان الخبير أن يكمل البيان فى المسألة ،
بما يناسب أهمية هذا النزاع بين الصوفية والفقهاء
وأن أثره قد امتد إلى الحياة الإسلامية السياسية
والاجتماعية ، والعملية ، ومس العوائد ، فى شهادة
الوحدانية نفسها ، وفى الرسول ، والأنبياء ،
عليهم السلام ، وفى الملائكة ، وتناول الثواب
والعقاب والجنة والنار ، كما مس التشريع من
حيث طريقة الفهم لمصادره العليا ، من قرآن
وحديث ، وقياس ، وإجماع ، وعبادات ، وأحكام ؛
كما عرض للسلوك الخلقى والحكم عليه .. وامتد
إلى مسألة المعرفة العامة نفسها ، فكان من بعض
مظاهر ذلك النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ،
تلك القضية التى وردت بجملة قاصرة فى المادة ،
وهى : كفاية الفقه لتجاة المسلم ، وعدم كفايته ..
وقد كان هذا النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ،
وأخذ الأولين بالشريعة ، وأخذ الآخرين
بالحقيقة ، موضعا نقول أوفى من ذلك وأكمل ،
ليمكن فهم ما أورد من كلام « الملاشية » عن
أن الشريعة تعد أخيرا نافلة ، بل شيئا شكليا
ضارا ، يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماما .

ولا نجد الفرصة هنا لتفصيل شئ من ذلك ..
ولعل من خير المراجع العربية فى هذا الموضوع
رسالة عن هذا النزاع لولدنا الفاضل الدكتور
عبد المحسن الحسينى ، كتبها لتبيل درجه الماجستير
من كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٤١ ؛

شريعة

وتنوع الإجماع ١١ كما أن المتفقيين على تصور انعقاد الإجماع ، قد اختلفوا في إمكان معرفته والاطلاع عليه؛ ومنهم من نفي إمكان هذه المعرفة، وذلك الاطلاع على الإجماع ؛ ومن الثابتين لهذا الإمام أحمد بن حنبل ، في إحدى الروايتين عنه ، ولهذا نقل عنه أنه قال : « من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب » - الأمدى - الإحكام ١ : ٢٨٤ ، ط المعارف سنة ١٩١٤ - ويقول في تمة عبارته هذه : « أهل الثناس قد اختلفوا ... ما يدريه ، ولم يثبته إليه ، فيلعل لا نعلم الناس اختلفوا - ابن حزم في كتابه الإحكام - أيضا - ج ٤ : ١٨٨ ط الحانجي - ، وفوق ذلك أن من المسلمين من نفي أن الإجماع حجة شرعية ، يجب العمل بها على كل مسلم ، كالشيعة والخوارج والنظام ؛ ولئن نهر كاتب المادة على أن ذلك لا يجوز لمسلم من أهل السنة، فإن وجود هذا القول في الميدان الإسلامي بين كثرة كالشيعة لا يجعل من السهل نفي جواز أن يقتضيه السنى من حكم الإجماع ، ولا سيما أهل العصر الحديث ، وفيهم الداعون إلى التقريب بين المذاهب ، المؤثرون للوحدة ...

على أن القائلين بحجية الإجماع أنفسهم، ودون فيختلفون في أنه إجماع من ؟ فيجعل تارة إجماع أهل المدينة، وتارة إجماع أهل البيت ، بل يصل الأمر إلى القول بإجماع أهل الكوفة - إحكام ابن حزم ٤ : ٢١٨ - . ويتساءلون عن المجتهدين من هم ؟ فقولهم الصحابة لا غير... ومتى يكون الإجماع ؟ وكيف ؟ فقولهم... وما لا نستقصي منه شيئا هنا ، ولا نرجح قولنا ، ولسكننا نعرض هذا كله في إشارات فقط ، ليتبين أنه ليس من السهل أبداً ، نزع كل هذا الذي قيل عن الإجماع :

الإسلامية كثيراً ، ولا ادعاء الفقهاء أنفسهم ، لأنهم حدثوا عن الخطأ في الاجتهاد ؛ وهؤلاء الاختلاف الشديد بين رجالهم ؛ وهو ما لا يفهم معه شيء من هذه القدسية للشريعة التي هي أحكام عملية ١١ وكيف توصف بشيء من القدسية بعد الذي قيل من حديث الصوفاة عنها ١١ لا وجه لهذا يبدو للعقل إلا أن تكون هذه العبارات تمهيداً لما أسرفت فيه المادة بعد ذلك من تقرير أن الشريعة الإسلامية تعهدية تستعمل على المدارك البشرية ١١ ولا تعمل ١١ ولا تعرف لها مبادئ ١١ التي ما سنقف عنده قريباً .

٣ - الإجماع قديماً . . . وحديثاً

ورد في المادة ما عبارته : وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة ، تعتمد على محور قاطع من المذاهب الفقهية ، التي اشتملت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية ، والتي كان مرجعها الأخير إلى الإجماع ، وهو الحجة التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يقتضيه من حكم الإجماع ، وأمكن المهدى محمد ابن أحمد فعل ذلك ويفعله أصحاب التجديد .

وهي عبارة تحمل للإجماع الأهمية الفريدة والكبرى قديماً ، وتشعر أن عمل مهدي السودان والمجددين المتأخرين هو وحده الذي لم يجعل للإجماع هذه الأهمية ١١ ولكن الحقيقة غير ذلك ؛ لأن الإجماع منذ القدم تثار حوله أبحاث مختلفة ، لا تجعل له هذه الأهمية البالغة المسرفة في عبارة المادة ؛ ونجد هذه الأبحاث في كتب الأصوليين جميعاً ؛ فمن القوم من يتحدث عن نفي تصور

شريعة

على الشريعة ، قد تم على كتب ١١ ؛ أو أن إجماع أهل كل مذهب — إن صح الإجماع على الكتب — سيكون هو الإجماع الإصطلاحي الفقهي ١١ هذا كلام كذلك قد ألقى على عواهنه ؛ ولم يظفر بتحرير ولا دقة . . ١١

٤ — الشريعة والتعليل والمنطق

جاء في المادة ما عارته : « وشرح الله لا يمكن إدراك أسرارها بالعقل ، فهو تمسدى ، أى أن الإنسان يجب عليه أن يقبله ، مع تناقضه ، وأحكامه التي لا يدركها العقل ، من غير نقد ، وأن يعد ذلك حكمة لا يمكن إدراك كتبها ، ولا يجوز للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل ، بحسب مفهومنا ، ولا عن مبادئ : ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التي لا تقيد مبادئ ... والشريعة الإسلامية ... بدت في نظر أتباعها دائماً شيئاً يعبر على الحكمة الإنسانية ؛ وهذا حق من حيث إن المنطق الإنساني ، أو التقعيد قليل النصيب فيها ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، ولا هي كذلك من حيث مادتها . »

ويوشك من له صلة بما بالميدان الفقهي أن يضرب بمثل هذا الكلام عرض الحائط ، ولا يقف لمناقشته ، بل يعد الوقت الذي يصرفه في مناقشته مثل تلك الأقوال ضائماً هدراً ، مع الدهشة من أن يجري بهذا قلم يتماطى دراسة الفقه الإسلامى ، ويحاضر في ذلك ، ويكتب ، بل إن كتب في هذا الفقه تدرس في بعض البلاد الإسلامية كالمند مثلا . . لكننا مع هذه الدهشة نقدر وقوح الفتنة بمثل هذه الأقوال ونقف

أنه هو المرجع الأخير للمذاهب الفقهية ، وهو الحجة الكبرى ، التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وأنه كان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتصل من حكم الإجماع ؛ وأن هذا النظر في الإجماع وقوته عمل حديث ، ينسب إلى مهدي السودان ، وإلى المجتهدين المحدثين ١١ فهو ما لا يقال بعد ما أشرنا إليه من قديم القول في الإجماع وقوته ١١

وما يتصل بعدم تحرير العبارة بدقة في المادة ، ما ورد فيها من ، أن كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر ، والتي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) هي في الواقع كتب الشريعة عند المسلم السنة ١١ فإن القول بالإجماع على كتب فقهية ، غريب من الوجهتين النظرية والعملية ، فأما من الوجهة النظرية فإن الإجماع ، هو : اتفاق المجتهدين من هذه الأمة ، في عصر من العصور على حكم شرعى . . فلا يفهم كيف يكون على الكتب ١١ وعلى الكتب المتأخرة حيث لا اجتهد ولا مجتهدين ١١

ومن الوجهة العملية كيف وقع الإجماع من أهل السنة على كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر ١١ فإن هؤلاء السنين ، وخاصة في العصر المتأخر ، كانوا غنائى المذاهب ، طبعاً ، وكان الخلاف يندب بينهم إلى حد القتال ، والتأثير على السياسة ، ومع هذا ما لا بد أن يكون معه ، من المساس بدين المخالف وهباته ، فكيف أمكن أن كتب الفقه هي التي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) ١١ وهل : إذا كانت لكل من المذاهب كتب لها هذه القيمة في العصر المتأخر ، يقال : إن الإجماع الاصطلاحي الذي لا يتبادر سواء ، عند الكلام

شريعة

التناقض استنتاجا ، بل وستجد التناقض في السياق الواحد فترى مع الأساطير العنيفة العبارة في إنكار حق الإنسان في البحث لإدراك الأسرار ، التي لا يمكن إدراك كنهها . مع هذه الأسطر ثورا ما عبارته : ولأنه يشار في كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع الله ، فكيف يشار إلى الحكمة من الشرع في كثير من الأحيان ، مع كون هذه الحكمة على ما وصفها به ، من عدم إمكان إدراك الأسرار ، وعدم إمكان إدراك الكنه ، وكونها تعبدا يجب أن يقل مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل من غير نقد ١١

نعم إن الكاتب يقول بحق هذا : ولكن المرء يجب عليه دائما أن يحرز من المغالاة في قيمة هذه الاعتبارات النظرية ، فلا يدفع هذا الاستدراك تناقضا ، لأن المسألة : أن البحث عن هذه الاعتبارات النظرية قد كان ، وكان كثيرا ، فكيف كان ذلك ، والشريعة أو أحكامها تعبدية لا يجوز للإنسان أن يبحث فيها ١١ أعالف أصحاب الشريعة فبحسوا ، وعصوا كثيرا ١٢ أم أن أمر الشريعة على غير ما وصف الكاتب ، ولذلك اشتغل أصحابها كثيرا بالبحث عن الحكمة من الشرع ١١ وكانت حكمة التشريع أخيرا مادة مستقلة تدرس في البيئة الدينية ، وتؤلف فيها الكتب المفردة ؛ وتتناثر في كتب الفقه تلك الحكم ، في كل مناسبة ؟ وهذه كل باب من الأبواب ١١

وإلى هذا التناقض المضطرب نجد أيضا :

التمهات : الذي يكشف في سهولة أساس العبارات ، واختلال المساني ، ونقصها بأيسر المشهورات المقررة من أمر الشريعة ؛ وذلك أنه

في حدوده ونسابع واسع ، لننظر ما في هذه الأحكام على الشريعة من دخل ، واضطراب ، وبعد من الواقع ، فترى فيها أول ما ترى :

التناقض : فإن الذي يقول ما سمعنا هو الذي يقول بعد ذلك في المسألة ما نصه : ولكنها بعد ذلك أخضعت - أي العناصر الكثيرة المختلفة من المصادر المادية للشريعة - لذلك التقييم الديني ، الذي شمل كل شيء ، وأنتج من جانبه أيضا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية باللغة أعلى درجة في الأصالة : ومن طريق هذه النزعة الشاملة في بيان الآراس واللواهي صار مضمون الشريعة ، على تنوعه ، وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال ، ١٠

فإذا كان شرع الله لا يمكن إدراكه ، ويجب على الإنسان أن يقبله مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل من غير نقد ، وإذا كان لا يجوز للإنسان البحث في الشرع عن علل ومبادئ ، وإذا كان المطلق الإنساني والتعميد قليل النصب في الشريعة ، فكيف ، مع ذلك كله ، أخضعت العناصر الكثيرة ، المختلفة جدا في أصلها ، للتقييم الديني ، وشمل ذلك التقييم الديني كل شيء . وكيف أنتج هذا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية ، وكيف يكون هذا الابتكار لا يمكن إدراكه ١١ بل كيف كانت هذه المبتكرات باللغة أعلى درجة في الأصالة ١١ وكيف صار مضمون هذه الشريعة أقلية الحظ من المطلق ، وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال ١١ إنه شيء من التناقض لا نزعته بشيء ١١

وأكثر من هذا أنك لا تحتاج إلى استنتاج هذا

شريعة

لا يجوز للإنسان البحث عن علما... بل أى نهافت فى هذا الكلام يتجسم إذا ما ذكرنا قول الظاهرية بحرمه التقايد ، فوجوب الاجتهاد على كل أحد ، فى أى مستوى من المعرفة ، فالعالم والعالم يحرم التقليد عليهم سواء ، وعلى كل أحد حظه الذى يقدر عليه من الاجتهاد ، ومن فله فى جميع قول أى حنيفة ، أو جميع قول مالك ، أو جميع قول الشافعى ، أو جميع قول أحد ، فقد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها ، واتباع غير سبيل المؤمنين - ابن حزم - النبذ ص ٥٤ ، ٥٥ ، ط الأوار - فكيف يكون فى رجال هذه الشريعة من فكر مثل هذا التفكير ، واشتد مثل هذه الشدة فى وجوب البحث فى الشريعة على كل أحد ، ثم يقول الكاتب : ، لأنه لا يجوز للإنسان البحث عن علما... الخ ما فى مادة شريعة ١١ ولو تركنا هذا التعميم المتشدد فى وجوب الاجتهاد فقد بقى رأى الملح المعتدل ، فى أن الاجتهاد فرض كفاية ، وأن الاعتبار مأمور به ، وهو بشهرته وشهره قول يشف تهاى فى المادة ...

ولا يفى أمر الكاتب عند هذا التناقض ، وذلك التهاى ، ل يبدو معهما أيضاً :

التجاهل : أو هو شىء آخر من مادة - ج هـ - كرهت أن أقوله جهره ، حملا بأدب القرآن : ، ادفع بالذى هو أحسن حسنة ، . . . على أن فى التمهيد بالتجاهل نظرا إلى الاعتبار النفسى الذى يسوق الكاتب إلى أن يفعل بالحقائق المنورة هذه الأفاضل المشروعة للشائع المشتهر ، الخفية لاحقا . . . ويبدو ذلك الصليح فى أشياء : - إذ يقول : لا يجوز للإنسان أن يبحث فى الشرع عن هلال ومبداى . . . والنطق الإنسانى . . .

حين نقول المادة ، لا يجوز للإنسان أن يبحث فى الشرع عن هلال ، يقرأ المسالون فى كتابهم قوله : ، فاعتبروا يا أولى الأبصار ، فيفهمون أن هذا الأمر بالاعتبار أمر بالبحث فى الشريعة عن هلال ، ويثبتون به القياس ، الذى هو حمل فرع على أصل لهلة مشتركة بينهما . . . بل لأنهم يقررون أن هذا البحث عن الهلال ، والوصول إلى شىء من أحكام الشريعة ، فرض كفاية على المجتمع الإسلامى ، ويجب أن يقوم فى أفراد من يجارس هذا البحث ، إذ أن الاجتهاد . . . هو بذل الجهد واستنفاد الطاقة فى طلب الظن بشىء من أحكام الشريعة إلى أن يحسوا من أنفسهم بالمعجز عن المزيد من هذا الجهد . . . هذا الاجتهاد فرض على الكفاية بحيث إذا انفق الكل على تركه لمتهم الإثم - . . . الآمدى - الإحكام فى أصول الأحكام - ج ٤ : ٢١٨ ، ٣١٤ -

وهو يعضون فى نأصيل هذا الوجوب الكفاية ، فيبحثون فى عدم جواز خلق أى عصر من عصور حياتهم عن مجتهد ، يبدل هذا الجهد فى الظن بشىء من أحكام الشريعة ، يدرك به هلة أصل فيثبت حكم الفروع ، وينتهى إلى حكم فى حادثة . . . ويقول الجميع منهم بعدم جواز خلق الزمان عن مجتهد ، ويشهدون النكبر على من يقول بجواز ذلك الخلو حتى يقول قائلهم : لأنه قول يقضى الإنسان منه هجياً - صدق حسن : حصول المأمول من علم الأصول - تلخيص إرشاد الدحول لشركانى - ص ١٥٦ ، ط التقدم .

فإذا كان أصحاب الشريعة يتعضون هجياً من القول بخلق الزمن عن مجتهد يؤدى الفرض الكفاية من المجتمع الإسلامى ، فأى نهافت هذا الذى نجد فى قول قائل من تلامذة الشريعة : إنه

شريعة

قديمة وبدوية ؛ قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية ؛ وقانون الملكية في واحة المدينة ، والقانون العرفي الذي كان سائدا في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حد ما ؛ وقانون هندي (قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تخرج ..)

وقد وددت في مطلع هذا التعليق أن تكون مادة شريعة ، قد كتبت من أفق واسع ، وعلى أساس هبتي ، فتمت بالاتجاهات الحديثة ، في الدراسات القانونية ، من التاريخ ، والمقارنة ، فكانت بذلك تبين لنا مكان الشريعة الإسلامية بين شرائع العالم الأخرى ، كشرعية سولون ، وشرعية حمورابي ، وشرعية جوستنيان وشرعية مانو ، وما قبلها وما بعدها من الشرائع . . . وتبين لنا المبادئ القانونية ، والأصول التشريعية في هذه الشرائع بالمقارنة المقابلة .

ولكن كاتب المسادة لم يجه هذا الاتجاه القيم ولا حاء بما يرجى أن يسير نفالة العصر . . . وفي غير إنساق ألم بما سماه المصادر المادية للشريعة الإسلامية ، وهو تعبير جرى ، وغير دقيق معاً ، إن الأشياء التي ذكرها ، في أغلب الأمر ، ضروب من العرف العملي ، ومنها ما عرفه المسلمون بعد ما تلقوا المصادر الموحاة للشريعة الإسلامية ، من القرآن والسنة ، وإجماع الصحابة . . . والاجتهاد بالرأى ، في صور تدرجت حتى صارت قياساً ناضجاً وما ذلك الذي عرفه بعد إلا ما يسميه هو نفسه والقانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حد ما ، وقانون هندي .

هذا القياس أحد أصول الشريعة — واعتماده كل الاعتماد على التعليل ؛ وإجرائهم المترسمة في مساك الدلة . . . ومنطقية تلك الأعمال كلها ، ومشاركة تلك المنطقية لآفاق المنطق الحديث . . كل هذا لا أفرض معه في سهولة أن الفقيه الأوربي ، كاتب مادة شريعة يجهل ، وليس أماناً إلا فرض تجاهله . . . الحاجة في النفس . . . وليس مع مثل هذا سلامة بحث ، ولا صحة نتائج !!

ومن هذا التجني المتجاهل للحقيقة قول المادة : « لا تعد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هي كذلك من حيث مادتها ، مرتباً لهذا القول على ما تماقت من حكم بعدم جواز البحث عن العمل ، وقول بأن الشريعة أمر تعبدى . . . وإذ انهار هذا كله بما رأينا فلم يبق سبيل لعدم عد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث ، وهو نفسه سيحدث عن المجلة العدلية ، كيف كانت صياغة شكلية ، وموضوعية للشريعة الإسلامية في وضع قانوني ، وصورة قانونية ؛ وما كان في مصر من مثل هذا العمل ، في صانع قدري باشا المعروف ، ما بدت به الشريعة قانوناً موضوعياً في مادته ، وله صورة القانون في مواده . . إنها الجراءة يهد لها هذا التناقض والنهايات ، والتجاهل . . .

٥ - المصادر المادية للشريعة

وردد في المادة ما نصه : « أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جداً ، في أصلها (من آراء عربية

شريعة

من الكتاب... فليفرخ روح ألقوم فلما تقبل من ذلك ما تقره نواميس الإجتماع ، وسن الحياة الختمية ، وأما ما زاد من ذلك فلا وجه له ولا أصل . .

ولعل في المسألة نفسها ما يقرر هذا المأني العام إذ تقول ما عباره... : « نعم روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن ، والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تخرج بالقوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد الجديدة التي فتحوها ، ما دام لم يكن عليها اعتراض ديني ، » .

فإنه ما دامت تراعى بطبيعة الحال أوامر القرآن التي هي مصدر الشريعة الأولى، وما دامت تراعى القواعد التي وضعها الرسول عليه السلام، وهي السنة، أي المصدر الثاني من مصادر الشريعة، وما دام العرف القانوني الموجود في البلاد المفتوحة ليس عليه اعتراض ديني ، فذلك هو التفاهل الشريعة التي حلوها والعرف القانوني الذي وجدوه، وهو ما تقتضيه المرونة الحيوية والتأثير الاجتماعي ؛ ولا بأس به ، ولا غدوان على حقيقة ، وعلى هذا التفسير الذي تقرره المادة نفسها لا تكون تلك الأشياء التي تؤخذ في ظل التوجيه التشريعي الديني هي التي تسمى مصادر الشريعة .

...

وبقيت في المادة مواضع للملاحظة يستطیع القارئ إدراك ما فيها ؛ ولا ضرورة للوقوف المطول عندها ؟

أبهي الخولي

فن البين أن المسلمين منذ ظهرت دعوة الإسلام ، طوال عهد الرسول — ص — وقبل أن تبدأ حركة الفتح ، كانوا يبتكون إلى شريعة إسلامية ، جعل القرآن يعطي الأصول العامة فيها، وبعض التفصيل؛ وأخذ قول الرسول وقوله وتقريره يبين ما في القرآن من ذلك ؛ ومضى المسلمون بعد ذلك يلتمسون حلول لمشكلاتهم القانونية ، أول ما يلتمسونها في هذه الأصول وعلى أساس من توجيهها ، يجهدون أو ينتهون إلى اتفاق إجماعي ، وتلك هي التي تسمى بدقة مصادر مادية للشريعة الإسلامية. أما الأمور العملية التي كانت في بيئتهم الأولى بالجزيرة ، أو في بيئتهم الجديدة بعد الفتح ، فبلغ الأمر فيها أنها كما تقول المادة نفسها : « عرف على أو قانون عرفي — وكل ما لهذا العرف من أثر أن يعتبر ويقدر وجوده، منه تطبيق الأحكام ، وبذلك لا يكون العرف العملي أو القانون العرفي مصدراً للشريعة التي عرفت مصادرهما من صاحب الرسالة الدينية ؛ واجتهدت في اتباعه ، وأخذ ما آتاه ، والانهاء عما نهاها عنه . . ومن أجل ذلك قلت إن تسمية هذه مصادر مادية للشريعة تعبير جريء وغير دقيق معا .. وقد جاء مبتسرا لم تمهده دراسة تاريخية، ولم تثبته دراسة مقارنة . . ونحن على كل حال لا نجوح من أن يكون العرف العملي في البلاد المفتوحة — رومانيا كان أو هنديا أو ما يكون — قد روعي في التشريع ، لأننا نقبل أكثر من هذا حين نعد شرا من قبلنا شرع لنا . . الخ . وحين نقرر أن الإعلام قد أبقي فعلا بعض أعمال العرب وعاداتهم في المجمع مثلا ، لأن ذلك كان يتلاءم مع الوضع العملي والنظري للإسلام . . وهو تقريره الوحدة الدينية الإنسانية ، وتصديقه لما بين يديه

الطلاق

طفيلي - طلاق

عقلاها وطلق المرأة ، والطالق الناقه التي حل
عقلاها والمرأة التي طلقها زوجها (انظر
Arab. Eng. Lexicon : Lane ، مادة
طلق) .

١ - وكان الحق في حل عقدة الزواج
للرجل وحده عند العرب الجاهليين . فقبل
محمد عليه الصلاة والسلام بزمان طويل كان
هذا الطلاق جارياً بين العرب ، وكان يترتب
عليه مباشرة أن يترك الرجل تركاً نهائياً كل
الحقوق التي له على زوجته بحكم الزواج
(انظر De Moham : Th. W. Juynboll)
medaansche bruidsgave (وهي رسالة
قدمت لجامعة لندن) ص ٤٢ - ٦٤ ، والمؤلف
بصحيح الرأي الذي ذهب إليه سميت Robertson
في كتابه Kinship and marriage in
early Arabia الطبعة الثانية ، ص ١١٢
وما بعدها ، وقلهاوزن J. Wellhausen
في Die Ehe bei den Arabern (في
Nachrichten v. d. Königl. Ges. d. Wiss.
گوتنغن ١٨٩٣) ص ٤٥٢ وما بعدها) .

٢ - والقرآن يضع للطلاق قواعد
مفصلة إلى حد كبير . ويتبين من كلامها
واحاطتها ، وخصوصاً من كثرة الحن على
مراعاتها بدقة ، أن محمداً (ﷺ) كان في
هذا الباب يأق بقواعد جديدة لم يعرفها قط
معاصروه من قبل . وقد استبشع محمد (ﷺ)
بصفة خاصة ما يظهر أنه كان شائناً في بينته
من استغلال كل من الولي والزوجة للمرأة

« طلاق » : بينونة المرأة عن زوجها
بتطبيقه إياها ، وصيغة التطليق بقول الزوج
لزوجته : أنت طالق . والفسكرة التي هي
الأساس في فعل طلق هي فك القيد والإرسال
(مثل إطلاق الناقة من العقال) ومنه أخذ
تطليق الرجل زوجته (فهي من هذا الوجه
قد طلقت) . وطلق أي أرسل (الناقة) من

طلاق

يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزير حكيم ، . (ويعطى الرجل في هذه الآية الحق في إرجاع زوجته في مدة العدة حتى رغم إرادتها) .

لكن هذا الحق الذي أعطى للرجل هنا لم يلبث أن أسي استعمله، فكان الرجل يعيدها إلى عصمته قبيل نهاية العدة ، ثم لا يلبث أن يطلقها بحيث كانت تظل دائماً في حالة انتظار انتهاء العدة ، وكان يقصد الرجل من ذلك إلى أن يضطرها إلى افتداء نفسها برد المهر إليه أو بدفع فدية أخرى ، ولذلك نزلت الآية ٢٢٨ ، الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ، تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأوائمه الظالمون ، (وفي أحد التفاسير للآية أن الخلع ، وهو افتداء المرأة نفسها بمال تدفعه لزوجها لكي يطلقها ، جائز — خلافاً للافتداء الذي تقدم تحريره) ، فقد نصت الآية ٢٢٩ ، فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله ، وتلك حدود الله

من الناحية المالية ولا سيما في أمر الطلاق . ويظهر أن أول قاعدة تنظيم الطلاق في الإسلام كانت هي تحريم اتخاذ وسيلة لا يتراز المال من المرأة (سورة النساء الآية ١٩ ؛ وعن السنوات من ٣ - ٥ للهجرة من حيث الترتيب التاريخي في مجلته ، وهو الذي ذكر هنا أكثر تفصيلاً ، انظر Nöldeke : *Geschichte des Korans* : Schwally) ؛ والآية ١٨ السابقة للآية ١٩ من هذه السورة موجبة ضد الاعتداء على حقوق النساء من جانب أقارب المتوفى ومن جانب الولي : ونص الآية ١٩ : وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قسطاً فلا تأخذوا منه شيئاً تأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً ، وجاء في الآية ٢٠ ، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً ، ؛ ويدرك النبي هنا بأن الطلاق على هذا النحو شرعي .

والآيات التالية التي تتناول الطلاق تستحدث شيئاً جديداً هاما جاء به الرسول (ﷺ) وهو مدة العدة التي يقصد بها من جهة قطع الشك فيما يتعلق بأبوة المولود من زوجة مطلقه ، ومن جهة أخرى إعطاء الفرصة للزوج الرجوع في طلاق تسرع فيه . فقد ورد في سورة البقرة الآية ٢٢٧ : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (وهذا المصطلح الذي فسر تفسيرات مختلفة يدل على أية حال على ظاهرة تتعلق بالحيض) ولا يحل لمن أن

طلاق

للهمزة : « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (يظهر أن معنى هذا التعبير العربي ، وهو غير واضح كل الوضوح ، أن الطلاق يجب أن يكون بحيث يمكن حساب مدة العدة بسهولة ، أى ليس في أثناء الحيض) وأحصوا العدة ، واتقوا الله ربكم ، لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة (أى إذا ارتكبن الزنا) وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً (١) (أى في مسلك الرجل إزاء المرأة بحيث يراجعها) فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ، ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، ومن يتق الله يجعل له مخرجاً (٢) ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه ، إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدراً (٣) (وهنا حض آخر على اتباع ما أمر الله) واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم (نتيجة للشك حول مدة العدة) فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن ، وأولات الأحمال أجلمن أن يضعن حملهن ، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً (٤) ذلك أمر الله أنزله إليكم ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجراً (٥) (وهنا حض آخر على اتباع ما أمره الله) أسكنوهن من حيث سكتن من

بينها قوم يعلمون ، (ويجوز أن يكون الشرط الأخير من الآية نزل بمناسبة حالة عرضت فعلاً ، إذ وقع أن امرأة طلقت للمرة الثالثة وتزوجت غيره أرادت أن ترجع إلى زوجها الأول) . وفي الآية ٢٣٠ بيان لمادعت إليه الضرورة بسبب استعمال حق إرجاع المرأة من الحيلولة دون إساءة استعمال الزوج حقه في ذلك أثناء مدة العدة : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا ، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ، ولا تتخذوا آيات الله هزواً واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم ، (في هذه الآية تحريم أن يراجع الرجل زوجته متظاهراً بالمصالحة ثم يمسكها لمجرد تنقيص حياتها وإكراهها على اقتداء نفسها بالمال . والآية ٢٣١ التي يجوز أنها كانت قد نزلت مع الآيات السابقة تتضمن التحذير لأولياء النكاح المطلقات (١) والقواعد التي في الآية الأولى من سورة الطلاق جاءت بعد الآية ٢٢٧ من سورة البقرة ، لأنها مبينة على ما في هذه الآية الأخيرة ، لكنها على كل حال قبل السنة الخامسة

(١) يقصد كاتب المادة آ١ : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تمسكوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف . . . الآية .

طلاق

انظر كتاب جوينبول Juynboll ، المصدر المذكور ، ص ٧٣) .

وبالإضافة إلى هذا توجد الآية ٢٧ من سورة الأحزاب (التي ترجع إلى آخر العام الخامس للهجرة) والآية ٤ من سورة التحريم (من الفترة المدنية المتأخرة ، وفيها يهدد الرسول عليه الصلاة والسلام أزواجه بالطلاق) ، والآية ٢٢٥ وما بعدها من سورة البقرة حيث يرد ذكر الطلاق مقترناً بالإيلاء ^(١) .

٣ - وقد تناول الحديث الطلاق بتفصيل لا يكاد يقل عما تناوله به القرآن ؛ وإلى جانب عدة أحاديث هي مجرد تكرار للأوامر المشهورة في القرآن ، بحيث لا نحتاج إلى تناولها هنا ، توجد أيضاً أحاديث تفصل في نظرية الطلاق تفصيلاً أكثر ؛ فهناك جملة منها تحاول تحديد الطلاق بقدر الإمكان وتستحق التفاتاً خاصاً ؛ دأبنا نحن الحلال إلى الله الطلاق ؛ قيام حكيم الإصلاح والتوفيق بين الزوجين ؛ لا يصح أن تطلب الزوجة من الزوج أن يطلق زوجة أخرى لأجلها ؛ الله يعاقب الزوجة التي تطلب الطلاق من زوجها من غير سبب كاف . وهناك إجماع على تفسير الآية الأولى من سورة الطلاق بأن

وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن ، وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضمن حملهن ٠٠٠ (٦) (وتلى ذلك قواعد خاصة بالمطلقة وهي ترضع ؛ وفي هذه الآيات تفرض التزامات على الرجال لإسكان الزوجات والإنفاق عليهن أثناء مدة العدة ، وهذا هو الذي يكمل العمل على حماية المرأة من الاستغلال المالي للرجل عند الطلاق ، وهو العمل الذي بدأته الآية ١٩ من سورة النساء) ؛ والآية ٤٨ من سورة الأحزاب ترجع إلى آخر السنة الخامسة للهجرة : يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ، فتوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً ، والقاعدة العامة المبينة هنا جاءت أكثر تفصيلاً في الآية ٢٣٦ من سورة البقرة : ولا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا هن فرصة ، ومتعهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حفا على المحسنين وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفو أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير ، (وهذه القاعدة أيضاً يظهر أن أصلها يرجع إلى حادثة وقعت فعلاً وكانت مثار تساؤل ، وفيما يتعلق بالأهمية الشرعية للرجوع في الخطبة ، وهو هنا يبدو كالطلاق قبل المس ،

(١) الإيلاء هو أن يقسم الرجل الذي هو أهل للطلاق ألا يسأله امرأته ، طلاقاً أو مؤثماً بأربعة أشهر أو أكثر ، فالمرء حدد له أربعة أشهر ، فإن ظل مصرّاً على ذلك طلقته منه تلقائياً بمجرد انقضاء الأربعة أشهر عند الحنفية . وقال الشافعية : لا يقع الطلاق إلا بتطليق الزوج أو تفريق القاضي .

طلاق

لمجرد تسهيل مراجعة زوجها الأول (الآية ٢٢٩ من سورة البقرة) شيء لنفي إنكاراً شديداً، بل كان موضع لعن؛ ولا تعتبر المرأة بصفة عامة حلالاً لزوجها الأول إلا إذا تم زواجها من الزوج الثاني. ودفعاً للعبث في أمر النطق بالطلاق فقد عد الطلاق الذي يلقي به في حالة المراح طلاقاً شرعياً ملزماً. ثم إن الطلاق من جهة أخرى فسخ لعقده الزواج، ولذلك فإنه إذا وقع قبل إتمام الزواج فلا قيمة له.

وليس بين من القرآن إن كانت المرأة التي طلقت ثلاثاً لها في أثناء العدة الحق على زوجها في السكنى والإنفاق؟. وأقدم الاختلافات في الرأي حول هذه المسألة كانت في جملة من الأحاديث، بعضها ينكر هذا الحق كلية، وبعضها يقول به فيما يتعلق بالسكنى وحدها، وبعضها فيما يتعلق بالإنفاق لحسب.

ولم ينظم القرآن قواعد للطلاق بين الأرقاء. والحديث يعطى للرقيق أيضاً الحق في الطلاق لكن مرتين لحسب (وهذا مشابه لتشريعات أخرى)، وكذلك يجعل مدة العدة للأمة قُصرين.

وكل من دخل في الإسلام وله أكثر من أربع زوجات يجب عليه أن يطلق ما زاد على الأربع. وإذا كان متزوجاً من أختين وجب أن يطلق إحداهما.

المراد هو أنه يحرم الطلاق أثناء الحيض، فهذا الطلاق يعتبر خطأ، لكن لا نزاع في صحته. وعلى من صدر منه أن يرجع فيه، فإن أصر على الطلاق فإنه يجب عليه أن يطلق طبقاً لأحكام الطلاق.

وهناك مسألة لم يعرض القرآن لها وهي: مسألة الطلاق ثلاثاً متتابة، فقد اختلفت الروايات في ذلك. وعلاوة على القول باعتبار مثل هذا الطلاق طلاقاً ثلاثاً، فإن هناك استنكاراً شديداً له، بل لقد ذهب البعض إلى عدم وقوعه ثلاثاً، وإلى هذا يشير الحديث، فقد ظل مثل هذا الطلاق حتى خلافة عمر يعد طلاقاً واحدة وأن عمر كان هو أول من قال في الفقه بالرأي الذي يعتبر أن هذا الطلاق ثلاث طلاقات. وذلك لكي يخوف الناس من نتائج استعمال حق الطلاق.

ونذكر الأحاديث شرطاً آخر لا بد منه للطلاق، وهو أن يكون بحسب السنة أي بحسب أحكام القرآن وأوامر الرسول (ﷺ)، وهو أنه لا يصح أن يقرب الرجل زوجته في طهرها الذي يطلقها فيه (١).

وما يسمى بالتحليل، وهو تزوج امرأة طلقت ثلاثاً ثم تطليقها على الفور، وذلك

(١) هذا هو تمييز كاتب المادة، ويمكن القول أيضاً أن الرجل يصح أن يطلق زوجته في طهر جامعها فيه وهذا أوضح.

طلاق

وحامد ، والحسن البصرى ، وإبراهيم النخعي والزهرى ؛ بل يذكر أحيانا أن هذا الرأى هو الرأى السائد الوحيد الذى لا يوجد رأى مخالف له ، لكن فى تاريخ متأخر عن ذلك بعض الشئ كان هناك من يدافع عن الرأى القائل بأن مثل هذا الطلاق يجب أن يعد صحيحا مرة واحدة . وعلى حين يذهب رأى الغالبية ، الذين يذكر بينهم عبد الله بن عباس والضحاك ، إلى أن المرأة تصبح حراما على الرجل بعد طلاق الثلاث المتتالية بحيث لا تستطيع أن تتزوجه من جديد إلا بعد أن تنكح رجلا آخر ويتم الزواج ثم يطلقها هذا الرجل ، فإن هذه النتائج — بحسب رأى يذكر عن مجاهد (ومعه آخرون) وهو يتابع الطبرى ، ويرجع إلى اختلاف فى تفسير الآية ٢٢٨ وما بعدها من سورة البقرة — تصبح نافذة بعد طلاق مرتين إن لم يرجع فيه الرجل بل يسرح المرأة . أما أنه لا بد من إتمام الزواج الثانى إتماما فعليا إذا أريد أن تصبح المرأة حلالا للزوج الأول ، فهو ما يطالب به الجميع قاطبة ، ومنهم ثلثا عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن المبارك ، وعبد الله بن عمر ، وإبراهيم النخعي ، وسعيد بن المسيب ، والزهرى ، ويؤكد كل من عبد الله بن مسعود ، وحامد ، وإبراهيم النخعي ، صحة الطلاق الذى ينطق به فى حالة المراح تأكيداً صريحا ، وهو يعتبر طلاقا معترفا بصحته عند الجميع .

وأخيرا يجب أن نذكر أنه بحسب ماورد فى الحديث أن الرسول (ﷺ) ، أوقع الطلاق من فوره على نساء استعلن بالله أمامه ، وروى أنه أشار بأن يطلق عبد الله بن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرهها . ٤ — وأقدم الفقهاء (إلى بداية تكون المذاهب) ، وبعضهم كانوا فى عصر تدوين الأحاديث ، يتوسعون فى مبدأ الطلاق على الأسس التى تقدم ذكرها ؛ وأهم الآراء التى يجب أن نذكرها فى هذا المقام هى : مبدأ طلاق السنة وشروطه الثلاثة ، وقد فصل ذلك بعد . ومن ينسب إليهم هذا المبدأ : عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمر ، والضحاك ، وحامد ، وإبراهيم النخعي وعكرمة ، ومجاهد ، ومحمد بن سيرين (ومثل هذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يجب أن تعتبر غير تاريخية ، وإنما أصبحت تاريخية على وجه اليقين ابتداء من إبراهيم النخعي ؛ وهذا يصدق أيضاً على ما يلى) وهو ينطبق حتى على الحالة التى تكون فيها المرأة ذات حمل ؛ والحجة فى ذلك ، على ما يذكر ، هم : عبد الله بن مسعود ، وجابر بن عبد الله ، وحامد ، والحسن البصرى ، وإبراهيم النخعي . والطلاق ثلاث مرات متتالية يعد معصية ، لكنه صحيح من حيث هو طلاق ثلاث ، وهذا الغالبية العظمى بمن فيهم عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمر ،

طلاق

أيضاً : وبحسب رأى عبد الله بن عباس ،
والحسن البصري ، وعكرمة ، لاحق لها
كلية ، وعند الزهري (وهو يظهر بين أنصار
الرأى الأول ، لكن الراجح أن ذكره بينهم
خطأ) أنه لاحق لها إلا في السكني ، وعند
عبد الله بن مسعود ، وحما ، وإبراهيم
وعمر ، أن لها الحق في السكني والنفقة . وينسب
عبد الله بن عمر ، وسعيد بن المسيب ،
والزهري إلى أنه لا يجوز للزريق أن يطلق
إلا مرتين ، سواء كان الطلاق لأمة أو حرة .

أما عند عبد الله بن مسعود ، وإبراهيم
النخعي فإن العامل الحاسم في ذلك هو مركز
المرأة من حيث هي أمة . فكل من كان زوجها
لأمة سواء كان عبداً أو حراً فليس له أن
يطلق أكثر من مرتين . ولفظ القروء الوارد في
القرآن (سورة البقرة ، الآية ٢٢٧ وما بعدها)
يفسر أحياناً بأنه الحيض ، وأحياناً بأنه مدة
الطهر ؛ ومن أصحاب الرأى الأول عبد الله
ابن عباس ، وعبد الله بن مسعود ، والضحاك ،
وحما ، وإبراهيم النخعي ، وعكرمة ، وعمر
وفقهاء العراق . ويذكر من أصحاب الرأى
الثاني عبد الله بن عمر ، والزهري (وينسب
إليه الرأى الأول خطأ) وفقهاء المدينة . وكل
من على وسعيد بن المسيب يذكر بين أصحاب
الرأىين الأول والثاني .

وهناك خلافات في الرأى أقل شأناً من

وهناك تأكيد إجماعي للبطل القائل بأنه
في حالة الطلاق بعبارات غير صريحة يكون
المعول على نية الناطق بها ، لكن هناك
خلاف كثير في الرأى حول عبارات بعينها ،
وهل تعتبر غير صريحة أم لا ، وحول
الطلاق بالإكراه أو تحت تأثير السكر : هل
يعتبر صحيحاً أو غير صحيح ؟ والمسألة هنا
مسألة تطبيق مبادئ ، هي ذات أهمية فيما
عدا ذلك أيضاً ، أجل تطبيقها في ميدان كان
له ، نظراً لأهميته ، شأن كبير في تطور هذه
المبادئ . وإنكار صحة الطلاق قبل إتمام
الزواج يستند إلى الحديث الذي رواه
عبد الله بن عباس ، وعلى ، وعكرمة ، ومجاهد ،
وسعيد بن المسيب وغيرهم . أما الطلاق
المشروط بإتمام الزواج (إن تزوجتك فانت
طالق) فهو يعتبر صحيحاً عند عبد الله بن
مسعود ، وعبد الله بن عمر ، وإبراهيم النخعي
والزهري ، لكن ينكر ذلك آخرون . وكل
طلاق قبل إتمام الزواج فهو بات لا يمكن
الرجوع فيه (انظر سورة البقرة ، الآية ٢٣٦ ؛
سورة الأحزاب ، الآية ٤٨) وأصحاب هذا
القول هم عبد الله بن عباس ، وحما ،
وإبراهيم النخعي ، والزهري وغيرهم (هذه
القاعدة تتفق بلاشك مع روح القرآن - انظر
سورة الاحزاب ، الآية ٤٨) والآراء
المختلفة الموجودة في الحديث حول حقوق
المطلقة ثلاثاً في السكني والنفقة توجد هنا

طلاق

ذلك حول تفسير ألفاظ قرآنية مختلفة وردت في سورة البقرة الآية ٢٢٧، وسورة الطلاق، الآيات ١، ٢، ٤. وهناك إجماع على أنه يحق للزوج أن يرجع في الطلاق حتى رغم إرادة الزوجة، وهذا ما يقول به صراحة أمثال عبد الله بن عباس، والضحاك، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي، وعكرمة، ومجاهد.

هـ — وأحكام الفقه في الطلاق مبنية على ما تقدم، ويمكن إجمالها باختصار فيما يلي: للزوج الحق في تطليق زوجته حتى بدون إبداء الأسباب، لكن الطلاق بدران أسباب ووجهة مكروه، بل هو عند الأحناف حرام، وأيضا يعتبر طلاق البدعة، حراما، وذلك هو الطلاق الذي لا تراعى فيه شروط وطلاق السنة، (انظر ما تقدم) لكن هذا لا يؤثر بحال في صحة الطلاق.

ويشترط في الزوج لكي يصح منه الطلاق بلوغ الرشد وسلامة العقل. ولا يعتبر طلاق القاصر صحيحا إلا بحسب حديث واحد عند أحمد بن حنبل، والوصى يقوم مقام الزوج الذي لا تتوفر فيه الشروط المطلوبة شرعا.

والطلاق حق شخصي يجب أن يباشره الزوج شخصا أو بعرفة وكيل يعينه هو خاصة، بل يستطيع الزوج أن يعطى هذا

التفويض للزوجة أيضا، فهي التي تطلق نفسها. والطلاق يكون بعد زواج صحيح، والطلاق المعلق بشرط إتمام الزواج (انظر ما تقدم) غير صحيح عند الشافعية والحنابلة، لكن صحيح عند الأحناف والمالكية (لكنه عند المالكية لا يعتبر صحيحا إلا إذا صيغ في عبارة عامة لا تخصيص فيها مثل أن يقول المطلق: كل امرأة أتزوجها طالق).

وطلاق المخرف والمجنون غير صحيح، وطلاق السكران كان ماثرا مناظرات حية في جميع المذاهب، فطلاق السكران المذنب يعتبر صحيحا عند غالبية الفقهاء. وطلاق المكروه صحيح عند الحنفية وليس صحيحا عند المالكية والشافعية والحنابلة.

والعبارات المتضمنة للطلاق الدالة عليه دلالة صريحة مباشرة توقعه مهما كانت نية القائل لها عند نقطة بها. وإذا استعمل الناطق بالطلاق عبارات مسبهة غير ملتبسة فإن الحنابلة والحنفية والشافعية يشترطون النية أيضا، على أن المالكية لا يجعلون لها أهمية، أما إذا استعمل المطلق ألفاظا أو إشارات ملتبسة فإن النية هي العامل الحاسم الوحيد.

. وبين أصحاب المذاهب خلاف كبير في الرأي حول كل هذه المسائل من حيث التطبيق على حالة المطلق. وهناك خلاف كثير أيضا حول صحة الطلاق المعلق بشرط،

طلاق

هذا بصرف النظر عن الحالة التي تقدم (ذكرها) فالحنفية والشافعية يعتبرون أن الطلاق المعلق إنما يقع عند وقوع الشرط، والمالكية ينظرون إليه بحسب طبيعة الشرط فيعتبرونه أحيانا واقعا على الفور وأحيانا لا قيمة له.

ومدة العدة تبتدىء بعد الطلاق مباشرة، إلا إذا كان الطلاق قبل إتمام الزواج فهذا الطلاق بائن؛ وفي هذه الحالة لا تحتاج المرأة إلى عدة، وليس لها إلا المطالبة بنصف المهر إن كان قد فرض وحدد مقداره (وإذا كان قد دفع وجب عليها أن ترد نصفه) ولها الحق في هدية الزواج، وهي التي يقال لها المتعة بحسب تقدير الرجل (انظر سورة البقرة، الآية ٢٣٦).

ولا بد من التفرقة بين الطلاق الرجعي والطلاق البائن. ففي الحالة الأولى يعتبر الزواج شرعا قائما بكل نتائجه، وللرأة على الزوج الحق في السكنى والنفقة طول مدة العدة، وللزوج من جهة أخرى الحق في الرجوع في الطلاق طول مدة العدة، فإذا ترك هذه المدة تضى من غير أن يستعمل هذا الحق انحل الزواج نهائيا بانتهاء المدة، فإن لم يكن المهر قد دفع وجب دفعه، إلا إذا كان قد اتفق على دفعه في تاريخ بعد ذلك. فإذا حدث صلح بين الطرفين، وأرادا أن يتراجعا فلا بد لهما من عقد جديد ومهر جديد.

أما فيما يتعلق بالطلاق البائن فإن

الزواج ينحل به على الفور انحلالا نهائيا (مع استثناء واحد وهو أن الطلاق البائن الصادر عن الرجل في مرض يموت فيه لا يحرم الزوجة من حقوق الميراث، وهذا هو رأى الأحناف والحنابلة مع اختلاف في التفاصيل، أما الشافعية فهم يعتبرون أن الرأى الآخر أفضل) على أنه لا بد في هذه الحالة من أن تقضى الزوجة مدة العدة، ولا يصح لها في أثناء هذه المدة أن تزوج. وفي هذه المدة لها على الزوج الحق في السكنى، لكن لا يكون لها الحق في النفقة إلا إذا كانت حاملا. ودفع الزوج للمهر هو كالحال في الطلاق الرجعي. ولا يجوز عقد زواج جديد بين الطرفين الأولين إلا إذا كانت المرأة فيما بين ذلك قد أتمت الزواج برجل آخر وعاشرته (انظر سورة البقرة، الآية ٢٢٩)، لكن حتى هذا السبيل لا يكون ميسورا لهما إلا مرتين.

والطلاق الثالث يعتبر بائنا بين الأحرار (انظر سورة البقرة، الآية ٢٢٨ وما بعدها)، أما بالنسبة للرقيق فالطلاق الثاني هو البائن، ولا أهمية لكون الطلاقات المتفرقة قد حصلت في زواج واحد أو أكثر لم يفصل بينها تحليل. وفيما يتعلق بالزواج بين الأحرار والإماء فإن مركز الرجل هو الممول عليه عند المالكية والشافعية والحنابلة، ومركز المرأة هو الممول عليه عند الحنفية.

طلاق

إحضار شاهدين تتوفر فيهما الشروط الشرعية . هذا على حين أن أهل السنة لا يرون ضرورة للشاهدين ، والشيعية يجعلون قيمة للعبارات الملتبسة والعبارات والإشارات التي تحتل أكثر من وجه مهما كانت نية الناطق بالطلاق .

٧ - والطلاق ، من حيث هو نظام متعلق بتشريع الأسرة ، يجب أن يجرى من الناحية العملية على أسس تملأها أحكام التشريع الإسلامي بكل شدة .

وقد أدت كثرة الطلاق ذاتها ، وفي أحيان كثيرة طلاق ثلاث لآتفه الأسباب ، إلى هذا الإجراء الآتي :

إذا أراد الزوجان أن يتراجعا بعد الطلقة الثالثة فإنهما يبحثان عن شخص مناسب يكون مستعداً في مقابل مكافأة لأن يعقد على الزوجة ثم يطلقها على الفور ، وهكذا تصبح الزوجة حلالاً لزوجها الأول ، ولذلك فإن الشخص الذي يقوم بالدور في هذا التحليل يسمى المحلل ، ويفضل استخدام شخص قاصر أو شخص مملوك ، لهذا الغرض .

ولا يمكن الاعتراض بحال على صحة مثل هذا الإجراء بشرط ألا تذكر كلمة التحليل عند عقد هذا الزواج الحاصل بين الطلاق ثلاثاً وبين المراجعة ، وبدافع الحنفية عن جوازه ، لكن المالكية والشافعية

ومدة العدة للمرأة ثلاثة قروء (انظر سورة البقرة ، الآية ٢٢٧) أى أنه عند المالكية والشافعية ثلاثة أطهار ، وعند الحنفية ثلاث حيضات ، فإذا كانت الزوجة حاملاً استمرت المدة حتى تضع حملها (انظر الآية نفسها) . أما بالنسبة للأمة فمدة العدة في الحالة الأولى قرءان ، وفي الحالة الثانية شهر ونصف ، فإذا كانت الأمة حاملاً استمرت المدة أيضاً حتى الوضع .

وعند الحنفية ، وهو الأشهر عند المالكية ، أنه لا يجوز وطء المرأة التي لم تطلق الطلاق البائن في أثناء مدة العدة ، وعند المالكية والشافعية ، والرأى الآخر للحنابلة ، أن ذلك محرم . وبموجب ذلك يعتبر الوطء عند الأولين رجوعاً في الطلاق في كل حال ، ولا يعتبر عند المالكية رجوعاً في الطلاق إلا إذا كانت نية الرجل قد انعقدت على ذلك . أما الشافعية ، فلا يعتبرون في الرجوع في الطلاق إلا الكلام الصريح من جانب الزوج .

٦ - وأحكام الطلاق عند الشيعة لا تختلف إلا في تفصيلات قليلة الأهمية عن أحكامه عند أهل السنة التي تكلمنا عنها حتى الآن ، فالشيعة يفسرون الآية الثانية من سورة الطلاق تفسيراً أكثر تشدداً ، ورون أنه لكي يكون الطلاق صحيحاً لا بد من

طلاق

Sitte und Recht in Nordafrika : Rackow
ص ٢٧، ٩٧، ١٩٤، ٢٧٧، ٢٧٩ وما بعدها ؛
وفيما يتعلق بمصر : Lane *Manners and*
customs of the modern Egyptians
الفصلان ٣، ٤ ؛ وفيما يتعلق بشرق الأردن
انظر *Coutumes des Arabes au pays de Moab*
قسم ٣ ؛ وفيما
يتعلق بشمال غرب جزيرة العرب انظر للمؤلف
نفسه : *Coutumes des Fugara* ، قسم ٤ ؛
وفيما يختص بالهند الهولندية انظر المراجع التي
ذكرها Juynboll : *Handleiding* ص ٢٠٧،
هامش رقم ٣ ، وانظر بوجه عام مكتب
وصف أحوال الشعوب وكتب الرحلات) .

أما تركية فإنها باتخاذها منذ ١٩٢٦ القانون
السويسري في الأحوال المدنية هي البلد
الإسلامي الوحيد الذي ألغى الطلاق كلية .

المصادر :

علاوة على المصادر التي تقدم ذكرها
والمصادر الأصلية في الحديث والفقه انظر (١)
The Social Laws of the : R. Roberts
Qorān ، ص ٩٨ وما بعدها (٢) *Wensinck*
Handbook of early Muhammadan
Tradition ، مادة طلاق (٣) *Sprenger*
Dictionary of the technical terms
ج ١ ، ص ٩٢٠ ؛ ج ٢ ، ص ٩٢١ (هذا
الكتاب هو كشف اصطلاحات الفنون
للتبناوى) (٤) Juynboll : *Handleiding...*
الطبعة الثالثة ، ص ٢٠٣ وما بعدها (٥)

بعارضونه . وابن تيمية الحنبلي كان يرى أن
التحليل في الجملة غير جائز وقد هاجمه في
مصنف خاص له (انظر بروكلمان : تاريخ
الأدب العربي ، ج ٢ ، ص ١٥٥ ، رقم ٣٨)
لكن ابن تيمية كان فيما يظهر متفرداً في
ذلك .

وتعليق الطلاق قد تكون له أغراض
مختلفة : فالرجل قد يستخدم هذا الطلاق مثلاً
لكي يحمل نفسه أو زوجته على شيء أولئك
يرجع عن شيء مخافة الطلاق الذي يهدده ،
أو لكي يكسب بعض ما يقول قوة . وفي
الهند وبين سكان المضائق وفي شطر كبير
من جزر الهند الهولندية ، صار هذا التعليق
للطلاق عادة جارية عند عقد الزواج ، ويندر
إخفاله ، وهو يستخدم في فرض التزامات على
الرجل لزوجته فإن هو لم يف بها انحلت
الزواج بالطلاق (انظر Snouck Hur-
De Aijehers : gronje ، ص ٢٨٢
وما بعدها ؛ *Verapride Geschriften* :
ج ١/٤ ، ص ٣٠٠ وما بعدها ؛ Juynboll :
Handleiding tot de kennis van de
mohammedaansche wet ، ص ٢٠٧ وما
بعدها ، الطبعة الثالثة) .

أما عن الناحية العملية للطلاق بحسب
ما تطور في بلاد مختلفة في ظل الشريعة وفي
ظل القانون العرفي بين أهل البلاد فانظر
(فيما يتعلق بشمال أفريقية Libach and

طلاق:

وهي تحدث عما في القرآن من آيات الطلاق أحيانا ، لكنك لا تجد فيها التتبع الكامل للطلاق في القرآن ، واستخراج الأحكام من آياته ١١ وهي تحدث عن أحاديث في الطلاق ، لكنك لا تجد فيها ذلك التتبع ، الذي هو دراسة للطلاق في الحديث ، واستخراج الأحكام من مروياته ١١ وهي تحدث عن اجتهاد المجتهدين في الطلاق ، وتذكر آراء طبقات مختلفة منهم ، لكنها لا تبين التطور الاجتهادي لأحكام الطلاق الفقهية ١١ ولا هي تقدم صورة عما استقر عليه الأمر أخيراً من أحكام الطلاق المذهبية ١١ وهكذا لا تكون مادة طلاق في دائرة المعارف الإسلامية درسا مستوفيا لجانب محدود من جوانب البحث الإسلامي ، يخرج القارئ منه بفائدة صالحة ، ولا هي إلزام عام منسق ، بتلك الجوانب ، من البحث الإسلامي .

ولعل المادة كانت تستحق التناول المبتدأ ، كما حدث ذلك في غير مادة من الدائرة المترجمة حين بدأ عديم وفاء ما كتب عنها في الأصل الأوروبي ١١

وربما كانت الكتابة المبتدأة فرصة قد فانت . . فلنتظر فيما قدم من هذه المادة .

— ٢ —

في صفحة (٢٤٣) يقول الكاتب :
وأخيراً يجب أن نذكر أنه بحسب ماورد في الحديث أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — أوقع الطلاق من فوره على لسان استعجن بالله أمامه . وروى أنه أشار بأن يطلق عبداً لله

Muhammedanisches Recht : Sachau und Schafitische Lehre
Istituzioni di diritto : Santillana (٦)
musulmano malichita ، ١٩٠١ ص ٢٠١
وما بعدها (٦) *Hughes Dictionary* : *of Islam* ، مادة طلاق .

أوردته [شاخ J. Schacht]

تعليق

على مادة « طلاق »

— ١ —

يلحظ في هذه المادة الإطالة بغير طائل ، فن تكرار في غير موضع ، إلى تلخيص بعد تفصيل ، مما يقلل الاستفادة ، من هذه الصفحات الكثيرة .

ثم يلحظ في المادة عدم وضوح الطابع المميز لها ، فهل هي تاريخية ، أو اجتماعية ، أو فقهية ؟ وإذا كانت فقهية ، فهل هي من فقه القرآن ، أو فقه السنة ، أو الفقه المذهبي في صورته الأخيرة ؟ فإن أهل الذكر يدركون الفروق بين هذه الدراسات المختلفة .

وفي المادة لمحات من كل هذه الاتجاهات ، لا تكتمل منها واحدة ؛ فهي تحدث عما كان عليه الأمر أول ظهور الإسلام ، من مفارقة ما زاد عن أربع ، من ضده أكثر ، وتحدث عما صار إليه الأمر حديثاً في تركية ، من إلغاء الطلاق ، ولكنك لا تجد فيها التناول التاريخي الصادق ، لطلاق عند العرب ، أو الساميين ، أو المسلمين على مرور الأزمنة ١١

طلاق

ما هو معروف من الخبر ، فمن أفهم هذه المرأة المستميدة أن هذا هو ما يجب الرسول عليه الصلاة والسلام أن تلقاه به المرأة أول لقاء ، فتوهمت المرأة ذلك واستعادت .

والسألة كلها أهون من أن يطول فيها القول بأكثر من ذلك .

وأما إشارة الرسول عليه السلام بأن يطلق ابن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرهها ، فيحسن أن تقدم بين يدي الكلام عنها ، ما أدب به القرآن الناس ، عند كراهتهم هم أنفسهم لمؤلاة الزوجات وما أمم به الرسول عليه السلام بيان هذا التأديب ، وذلك من آية النساء : ١٩ —

قوله : . . . وعاشرهن بالمعروف ، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً ، فهذا هو ما تلا الرسول عليه السلام على عمر وابنه وغيرهما ؛ ثم نقل أنه قال ، في هذا التأديب : . . . لا يفرك مؤمن ومؤمنة ، إن كره منها خلقاً رضى منها آخر ، . . . أو كما قال في هذا المعنى . . . ومن هذه الآية أخذ العلماء دليل كراهة الطلاق ، مع الإباحة ؛ وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله لا يكره شيئاً أباحه إلا الطلاق والأكل ، وإن الله ليبفض المعنى إذا امتلأ — تفسير القرطبي ج ٥ ، ص ٩٨ .

وفي ظل هذا التوجيه القرآني والنبي إلى ما يفعل عند الكراهة . للزوجة تنظر في حادث ابن عمر ، وكراهة أبيه لزوجته فترى ، الحديث — كما في مسند ابن حنبل ، ج ٢ صفحات ١٥٧ ، ٥٣ ، ٤٢ — وإذا عمر يقول الرسول عليه

ابن عمر زوجته ، لأجل أن أباه كان يكرهها . وأول ما في ذلك : التعبير بالجمع عن نساء استعذن بالله أمامه ، فإن المشهور أن ذلك لم يكن من جمع من النسوة !!

على أنك تجاوز ذلك إلى تفهم مراد الكاتب بإيراد هذين المعنيين ، من طلاق من استعادت بالله أمام الرسول عليه السلام فوراً ؛ وطلاق ابن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرهها ؟ فهل يريد الكاتب أن الطلاق كان هيناً ، ولأسباب يسيرة ؟ . . . أو هو يريد أن إشارة الرسول بطلاق زوجة ابن عمر فيها شيء ما من هذه السهولة ، في تقدير تلك الرابطة ؟ أو هي غمرة منه بذكر استعانة امرأة أمام الرسول عليه السلام ؟

فأما أن الطلاق كان هيناً ولأسباب يسيرة ، فواضح في حالة الاستعانة أمام الرسول عليه السلام أن أساس هذه الرابطة الزوجية ، وهو المودة والرحمة — آية ٢١ : الروم — ليس موجوداً من جانب المرأة ، وقد قال القرآن الكريم : وعاشروهن بالمعروف ، وهو ما فهم منه أن يفعل بها الزوج ما يحب أن تفعل به ، أي أن يصنع لها كما تفضل له — والعبارة أن لابن كثير والبغوي ج ٢ ، ص ٣٨٤ و ٣٨٥ ط المنار — وإذا كان الأمر كذلك ، فهل بقي شيء من أساس هذه الصلة ، أو نظام التعامل فيها بعد الاستعانة بالله من الزوج !!

ولا موضع للشمر في خبر الاستعانة بالله أمام الرسول عليه الصلاة والسلام ، لأنها — حين تفصح — ليست إلا من حيل النساء ، على

طلاق

تاريخية على وجهه اليقين ابتداء من إبراهيم النخعي .

وفي قوله : يجب أن تعتبر غير تاريخية ، جراً ، لا يقبها منبهج البحث المحرر ؛ فكل ما في الأمر أنه قد يشك في هذه النسبة ، ولكن هذا الشك لا يعطيه الحق في إيجاب عدم تاريخيتها . . . ولو قد قال إنه يشك في تاريخية هذه النسبة ، أو إنه يهتم هذه النسبة بكذا أو كيت لساخ له من ذلك ما يصح ، ثم ينظر في تقدير أثره على تاريخية النسبة ، لا أن يهجم على تقرير وجوب إهدار تاريخية النسبة هكذا .

وفي كل حال فإن هذه العبارة حين تصلح بما يحتمله المنهج الصحيح ، فتكون مثلاً :

« وهذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يمكن أن تعتبر غير تاريخية » . . . يكون هذا القول من الكاتب هو الامتداد المتجنى لهاجتهم السند الإسلامي ، وتصيدهم الشبه لاتهم ، من العصر الأول حين لم تكن الحاجة ماسة إلى تلقيع السند ، لقرب العهد بمصدر الرواية ، وحياء المشافهين له عليه الصلاة والسلام .

وقضية هذا الاتهام للسند وتاريخيته قد سبقتنا مناقشتها ، ورد شبه المستشرقين فيها ، بقاعات الدرس في الجامعات بمصر والإسكندرية ولا مجال هنا لإعادة ذلك القول المفصل في ذلك .

ولعل أوجز ما نشر منها ماورد في كتاب « مالك بن أنس : ترجمة محرومة » لكاتب هذا التعليق ، وهو في ص ٥٦٤ إلى ٥٦٧ - من الطبعة الأولى .
أمين الخولي

السلام : يارسل الله إن عند عبد الله بن عمر امرأة كرهتها له ، فأمرته أن يطلقها فأبى ، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا عبد الله طلق امرأتك فطلقتها .

ودعك من أنه خبر آحاد ، وأن في سنده الحارث بن عبد الرحمن ، قال الحاكم : لم يرو عنه غير أحد . . وانظر في عبارة الحديث قول عمر : فكرهتها له ، أي كرهها لابنه ، وليس أن عمر الأب هو الذي كره زوجة ابنه .

وكراهة عمر هذه الزوجة لابنه تحتل أشياء كثيرة ، وتبين قيمة مشورة هذا الأب الذي صرف بحسن التقدير ، وأيدت ذلك فيه حوادث كثيرة أيد الوحي فيها رأيه ، كما هو معروف . . ولا بعد في أن يكون تقدير الرسول عليه السلام لهذا الرأي من عمر في أن هذه زوجة غير صالحة لابنه ، وكرهتها له ، لا كراهة عمر لها ، هو التقدير الدقيق ، في ظل هذا الهدى القرآني ، عند كراهة النساء ، ولذلك كله أشار الرسول عليه السلام بطلاق ابن عمر لمن كرهه أن تكون زوجة له .

ولا يبق في الحادث بعد ذلك ، وتعبير عمر بقوله : كرهتها له ، موضع للملاحظة ؛ وهو شهادة على دقة الكاتب أو أمانته ، حين يقول من أجل أن أباه كان يكرهها . . مع أنه كان يكرهها له .

- ٣ -

وفي (ص ٢٤٣) نفسها يقول الكاتب :
« . . . ومثل هذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يجب أن تعتبر غير تاريخية ، وإنما أصبحت »

الفهرس

صفحة	الموضوع
٣	مقدمة
٥	البلاغة
١٥	التفسير
٤٧	السيرة
٦٩	الشرعة
٩٥	الطلاق

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٣١٤ / ١٩٩٦

I. S. B. N. 977 - 18 - 0038 - 8

| 300757 |  | 59039 |

